تحقیقاتِ نادرہ پر مشتمل عظیم الشان فقہی انسائیکلوپیڈیا

العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ

فتاوٰی رضویہ

تصنیف لطیف اعلیٰ حضرت مجدد امام احمد رضا

ALAHAZRAT NETWORK

www.alahazratnetwork.org

رضا فاؤنڈیشن ۰ جامعہ نظامیہ رضویہ
اندرون لوہاری دروازہ، لاہور پاکستان (۵۴۰۰۰)
فون ۷۶۶۵۴۴۲ ۷۶۵۴۳۱۲

نام کتاب ——— فتاوٰی رضویہ جلد ۲۷

تصنیف ——— اعلیٰحضرت شیخ الاسلام امام احمد رضا قادری بریلوی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ

فیضانِ کرامت ——— مفتیِ اعظم پاکستان حضرت علامہ مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ

سرپرستی ——— مولانا صاحبزادہ محمد عبدالمصطفٰی ہزاروی ناظم اعلٰی جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ

اہتمام ——— مولانا صاحبزادہ قاری تعمیر احمد ہزاروی ناظم شعبہ نشرواشاعت " " " "

ترجمہ عربی فارسی عبارات ——— حافظ محمد عبدالستار سعیدی ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و شیخوپورہ

پیش لفظ ——— " " " " " " " " " " " " " " "

ترتیب فہرست ——— " " " " " " " " " " " " " " "

تخریج و تصحیح ——— مولانا نذیر احمد سعیدی ، مولانا غلام حسن ، مولانا حافظ محمد شہزاد ہاشمی

کتابت ——— محمد شریف گل ، کریال کلاں (گوجرانوالہ)

پیسٹنگ ——— مولانا محمد منشا تابش قصوری صدر مدرس و انچارج شعبہ فارسی جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

صفحات ——— ۶۸۴

اشاعت ——— جمادی الاخرٰی ۱۴۲۵ھ / اگست ۲۰۰۴ء

ناشر ——— رضا فاؤنڈیشن جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ ، لاہور

مطبع ———

قیمت ———

ملنے کے پتے

○ رضا فاؤنڈیشن ، جامعہ نظامیہ رضویہ ، اندرون لوہاری دروازہ ، لاہور

۰۳۰۰/۹۴۱۵۳۰۰ ۷۶۶۵۴۴۲

○ مکتبہ اہلسنت ، جامعہ نظامیہ رضویہ ، اندرون لوہاری دروازہ ، لاہور

○ ضیاء القرآن پبلیکیشنز ، گنج بخش روڈ ، لاہور

○ شبیر برادرز ، ۴۰ بی ، اردو بازار ، لاہور

اجمالی فہرست

فہرست رسائل

پیش لفظ

الحمدُ للہ ! اعلحضرت امام المسلمین مولانا الشاہ احمد رضا خاں فاضل بریلوی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ کے خزائن علمیہ اور ذخائر فقہیہ کو جدید انداز میں عصرِ حاضر کے تقاضوں کے عین مطابق منظرِ عام پر لانے کے لیے دار العلوم جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے جو ادارہ مارچ ۱۹۸۸ء میں قائم ہوا تھا وہ انتہائی کامیابی اور برق رفتاری کے ساتھ مجوزہ منصوبہ کے ارتقائی مراحل کو طے کرتے ہوئے اپنے ہدف کی طرف بڑھ رہا ہے، اب تک یہ ادارہ امام احمد رضا کی متعدد تصانیف شائع کر چکا ہے جن میں بین الاقوامی معیار کے مطابق شائع ہونے والی مندرجہ ذیل عربی تصانیف خاص اہمیت کی حامل ہیں:

(۱) الدولۃ المکیۃ بالمادۃ الغیبیۃ (۱۳۲۳ھ)

مع الفیوضات الملکیۃ لمحب الدولۃ المکیۃ (۱۳۲۶ھ)

(۲) انباء الحی ان کلامہ المصون تبیانًا لکل شیئ (۱۳۲۶ھ)

مع التعلیقات حاسم المفتری علی السید البری (۱۳۲۸ھ)

(۳) کفل الفقیہ الفاہم فی احکام قرطاس الدراہم (۱۳۲۴ھ)

(۴) صیقل الرین عن احکام مجاورۃ الحرمین (۱۳۰۵ھ)

(۵) ہادی الاضحیۃ بالشاۃ الہندیۃ (۱۳۱۴ھ)

(۶) الصافیۃ الموحیۃ لحکم جلود الاضحیۃ (۱۳۰۷ھ)

(۷) الاجازات المتینۃ لعلماء بکۃ والمدینۃ (۱۳۲۴ھ)

مگر اس ادارے کا عظیم ترین کارنامہ العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ المعروف بہ فتاوی رضویہ کی تخریج و ترجمہ کے ساتھ عمدہ و خوبصورت انداز میں اشاعت ہے۔ فتاوی مذکورہ کی اشاعت کا آغاز شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ / مارچ ۱۹۹۰ء میں ہوا تھا اور بفضلہ تعالیٰ جل مجدہٗ و بعنایت رسولہ الکریم تقریباً چودہ سال کے مختصر عرصہ میں ستائیسویں جلد آپکے ہاتھوں میں ہے۔ اس سے قبل شائع ہونے والی چھبیس جلدوں کے مشمولات کی تفصیل سنین اشاعت، کتب و ابواب، مجموعی صفحات، تعداد سوالات و جوابات اور ان میں شامل رسائل کی تعداد کے اعتبار سے حسب ذیل ہے۔

نمبر جلد	عنوانات	استفتاء جوابات	رسائل تعداد	سنین اشاعت	صفحات
۱	کتاب الطہارۃ	۲۲	۱۱	شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ — مارچ ۱۹۹۰ء	۸۳۸
۲	"	۳۳	۷	ربیع الثانی ۱۴۱۲ھ — نومبر ۱۹۹۱ء	۷۱۰
۳	"	۵۹	۲	شعبان المعظم ۱۴۱۲ھ — فروری ۱۹۹۲ء	۷۵۶
۴	"	۱۲۵	۵	رجب المرجب ۱۴۱۳ھ — جنوری ۱۹۹۳ء	۷۶۰
۵	کتاب الصلوٰۃ	۱۴۰	۲	ربیع الاول ۱۴۱۴ھ — ستمبر ۱۹۹۳ء	۶۹۲
۶	"	۴۵۷	۴	ربیع الاول ۱۴۱۵ھ — اگست ۱۹۹۴ء	۷۳۶
۷	"	۲۶۹	۷	رجب المرجب ۱۴۱۵ھ — دسمبر ۱۹۹۴ء	۷۲۰
۸	"	۳۳۷	۲	محرم الحرام ۱۴۱۶ھ — جون ۱۹۹۵ء	۶۶۴
۹	کتاب الجنائز	۲۷۳	۱۳	ذیقعدہ ۱۴۱۶ھ — اپریل ۱۹۹۶ء	۹۴۶
۱۰	کتاب الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب الحج	۳۱۶	۱۶	ربیع الاول ۱۴۱۷ھ — اگست ۱۹۹۶ء	۸۳۲
۱۱	کتاب النکاح	۴۵۹	۲	محرم الحرام ۱۴۱۸ھ — مئی ۱۹۹۷ء	۷۳۶
۱۲	کتاب النکاح، کتاب الطلاق	۳۲۸	۳	رجب المرجب ۱۴۱۸ھ — نومبر ۱۹۹۷ء	۶۸۸
۱۳	کتاب الطلاق، کتاب الایمان، کتاب الحدود والتعزیر	۲۹۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۱۸ھ — مارچ ۱۹۹۸ء	۶۸۸
۱۴	کتاب السیر	۳۳۹	۷	جمادی الاخریٰ ۱۴۱۹ھ — ستمبر ۱۹۹۸ء	۷۱۲
۱۵	"	۸۱	۱۵	محرم الحرام ۱۴۲۰ھ — اپریل ۱۹۹۹ء	۷۴۴

۱۶	کتاب الشرکۃ، کتاب الوقف	۲۲۲	۳	جمادی الاولیٰ ۱۴۲۰ ــــ ستمبر ۱۹۹۹	۶۳۲
۱۷	کتاب البیوع، کتاب الحوالہ، کتاب الکفالہ	۱۵۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۲۰ ــــ فروری ۲۰۰۰	۷۱۶
۱۸	کتاب الشہادۃ، کتاب القضاء والدعاوی	۱۵۲	۲	ربیع الثانی ۱۴۲۱ ــــ جولائی ۲۰۰۰	۷۲۰
۱۹	کتاب الوکالہ، کتاب الاقرار، کتاب الصلح، کتاب المضاربہ، کتاب الامانات، کتاب العاریہ، کتاب الہبہ، کتاب الاجارہ، کتاب الاکراہ، کتاب الحجر	۲۹۲	۳	ذیقعدہ ۱۴۲۱ ــــ فروری ۲۰۰۱	۶۹۲
۲۰	کتاب الغصب، کتاب الشفعہ، کتاب القسمہ، کتاب المزارعہ، کتاب الصید والذبائح، کتاب الاضحیہ	۲۳۴	۳	صفر المظفر ۱۴۲۲ ــــ مئی ۲۰۰۱	۶۳۲
۲۱	کتاب الحظر والاباحۃ	۲۹۱	۹	ربیع الاول ۱۴۲۳ ــــ مئی ۲۰۰۲	۶۴۶
۲۲	" " "	۲۴۱	۶	جمادی الاخریٰ ۱۴۲۳ ــــ اگست ۲۰۰۲	۶۹۲
۲۳	" " "	۴۰۹	۷	ذوالحجہ ۱۴۲۳ ــــ فروری ۲۰۰۳	۶۷۸
۲۴	" " "	۲۸۴	۹	ذوالحجہ ۱۴۲۳ ــــ فروری ۲۰۰۳	۷۲۰
۲۵	کتاب المداینات، کتاب الاشربہ، کتاب الرہن، باب القسم، کتاب الوصایا۔	۱۸۳	۳	رجب المرجب ۱۴۲۴ ــــ ستمبر ۲۰۰۳	۶۵۸
۲۶	کتاب الفرائض، کتاب الشتی حصہ اول	۳۲۵	۸	محرم الحرام ۱۴۲۵ ــــ مارچ ۲۰۰۴	۶۱۶

فتاویٰ رضویہ قدیم کی پہلی آٹھ جلدوں کے ابواب کی ترتیب وہی تھی جو معروف ومتداول کتبِ فقہ و فتاویٰ میں مذکور ہے۔ رضا فاؤنڈیشن کی طرف سے شائع ہونے والی بیشتر جلدوں میں اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے مگر فتاویٰ رضویہ قدیم کی بقیہ چار مطبوعہ جلدوں (جلد نہم، دہم، یازدہم، دوازدہم) کی ترتیب ابوابِ فقہ سے عدمِ مطابقت کی وجہ سے محلِ نظر تھی۔ چنانچہ ادارہ ہٰذا کے سرپرستِ اعلیٰ محسنِ اہلسنت مفتی اعظم پاکستان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ و دیگر اکابر علماء ومشائخ

سے استشارہ و استفسار کے بعد اراکین ادارہ نے فیصلہ کیا تھا کہ بیسویں جلد کے بعد والی جلدوں میں فتاوی رضویہ قدیم کی ترتیب کے بجائے ابوابِ فقہ کی معروف ترتیب کو بنیاد بنایا جائے نیز اس سلسلہ میں بحر العلوم حضرت مولانا مفتی محمد عبد المنان صاحب اعظمی دامت برکاتہم العالیہ کی گرانقدر تحقیق انیق کو بھی ہم نے پیشِ نظر رکھا اور اس سے بھرپور راہنمائی حاصل کی۔ عام طور پر فقہ و فتاوی کی کتب میں کتاب الاضحیہ کے بعد کتاب الحظر والاباحۃ کا عنوان ذکر کیا جاتا ہے اور ہمارے ادارے سے شائع شدہ بیسویں جلد کا اختتام چونکہ کتاب الاضحیہ پر ہوا تھا لہٰذا اکیسویں جلد سے مسائل حظر و اباحت کی اشاعت کا آغاز کیا گیا۔
کتاب الحظر والاباحۃ (جو چار جلدوں ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴ پر مشتمل ہے) کی تکمیل کے بعد ابواب جنایات، اشربہ، رہن، قسم، وصایا اور فرائض پر مشتمل چھبیسویں (۲۶) جلد بھی منصۂ شہود پر آچکی ہے۔ باقی رہے مسائل کلامیہ و دیگر متفرق عنوانات پر مشتمل مباحث و فتاوائے اعلیٰحضرت جو فتاوی رضویہ قدیم کی جلد نہم و دوازدہم میں غیر مبوب و غیر مرتب طور پر مندرج ہیں ان کی ترتیب و تبویب اگرچہ آسان کام نہ تھا مگر رب العالمین عزّوجل کی توفیق، رحمۃ للعالمین صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہٖ و اصحابہٖ اجمعین کی نظرِ عنایت، اعلیٰحضرت اور مفتی اعظم رحمۃ اللہ تعالٰی علیہما کے روحانی تصرف و کرامت سے راقم حقیر نے یہ گھاٹی بھی عبور کرلی اور کتاب الحظر والاباحۃ کی طرح ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ابواب کی لڑی میں پرو کر مرتب و منضبط کردیا ہے وللہ الحمد۔

اس سلسلہ میں ہم نے مندرجہ ذیل امور کو بطور خاص ملحوظ رکھا۔

(ا) ان تمام مسائل کلامیہ و متفرقہ کو کتاب الشتی کا مرکزی عنوان دے کر مختلف ابواب پر تقسیم کردیا ہے۔

(ب) تبویب میں سوال و استفتاء کا اعتبار کیا گیا ہے۔

(ج) ایک ہی استفتاء میں مختلف ابواب سے متعلق سوالات مذکور ہونے کی صورت میں ہر سوال کو مستفتی کے نام سمیت متعلقہ ابواب کے تحت داخل کردیا ہے۔

(د) مذکورہ بالا دونوں جلدوں (نہم و دوازدہم قدیم) میں شامل رسائل کو ان کے عنوانات کے مطابق متعلقہ ابواب کے تحت داخل کردیا ہے۔

(ھ) رسائل کی ابتداء و انتہاء کو ممتاز کیا ہے۔

(و) کتاب الشتی کے ابواب سے متعلق اعلیٰحضرت کے بعض رسائل جو فتاوی رضویہ قدیم میں شامل نہ ہوسکے تھے ان کو بھی موزوں و مناسب جگہ پر شامل کردیا ہے۔

(ز) تبویب جدید کے بعد موجودہ ترتیب چونکہ سابق ترتیب سے بالکل مختلف ہوگئی ہے لہٰذا مسائل کی مکمل فہرست موجودہ ابواب کے مطابق نئے سرے سے مرتب کرنا پڑی۔

(ح) کتاب الشتی میں داخل تمام رسائل کے مندرجات کی مکمل و مفصل فہرستیں مرتب کی گئی ہیں۔

ستائیسویں جلد ۲۷

یہ جلد ۳۵ سوالوں کے جوابات اور مجموعی طور پر ۶۸۴ صفحات پر مشتمل ہے، اس جلد کی عربی و فارسی عبارات کا ترجمہ راقم الحروف نے کیا ہے سوائے رسالہ "اطائب الصیب" کے کہ اس کے مترجم حضرت مولانا مولوی سیدمحمد عبدالکریم قادری مجیدی علیہ الرحمہ ہیں۔ رسالہ "الکلمۃ الملہمہ" کے چند عربی حواشی جو کہ ادق فنی مباحث پر مشتمل تھے اور مسں پرنٹنگ کی وجہ سے انکےپڑھنے میں بہت دشواری پیش آرہی تھی استاذی المکرم شرف الملت شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری دامت برکاتہم العالیہ نے علالت شدیدہ کے باوجود انتہائی عرق ریزی سے ان حواشی کو ازسرنو نقل فرمایا اور محنت شاقہ سے ان کی تصحیح و ترجمہ کرکے ہماری مشکل کشائی فرمائی، جس پر ہم تہہ دل سے ان کے شکرگزار ہیں اور اُن کی صحت و درازیٔ عمر کیلئے دعاگو ہیں۔

پیش نظر جلد بنیادی طور پر کتاب الشتی (حصہ دوم) کے چند ابواب فوائد حدیثیہ، فوائد فقہیہ، فلسفہ، طبیعات، سائنس، نجوم، مناظرہ اور ردِّ بدمذہباں پر مشتمل ہے، تاہم متعدد دیگر عنوانات سے متعلق کثیر مسائل ضمناً زیربحث آئے ہیں، لہٰذا مذکورہ بالا بنیادی عنوانات کے تحت مندرج مسائل و رسائل کی مفصل فہرست کے علاوہ مسائلِ ضمنیہ کی الگ فہرست بھی قارئین کی سہولت کے لئے تیار کردی گئی، انتہائی وقیع اور گرانقدر تحقیقات و تدقیقات پر مشتمل مندرجہ ذیل دس رسائل بھی اس جلد کی زینت ہیں،

(۱) الفضل الموہبی فی معنی اذا صح الحدیث فہو مذہبی المسمّٰی بنام تاریخی اعز النکات بجواب سوال ارکات (۱۳۱۳ھ)

اقسامِ حدیث کی صحت اثری و عملی اور مولوی نذیر حسین دہلوی کی جہالت کا بیان

(۲) مقامع الحدید علٰی خد المنطق الجدید (۱۳۰۴ھ)

مولوی محمد حسن سنبھلی کی خرافات فلسفہ پر مشتمل کتاب "المنطق الجدید لناطق النالہ الحدید" کا ردِّ بلیغ۔

(۳) نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان (۱۳۳۹ھ)
قرآنی آیات سے زمین و آسمان کے ساکن ہونے کا ثبوت

(۴) معین مبین بہر دورِ شمس و سکونِ زمین (۱۳۳۸ھ)
امریکی نجم پروفیسر البرٹ ایف پورٹا کی پیشگوئی کا رَد

(۵) فوزِ مبین در رَدِ حرکتِ زمین (۱۳۳۸ھ)
حرکتِ زمین کے نظریہ کا دلائلِ عقلیہ و براہین فلسفیہ سے زوردار رَد۔

(۶) الکلمۃ الملہمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لوھاء فلسفۃ المشئمۃ (۱۳۳۸ھ)
فلسفۂ قدیمہ کے نظریات کا رَدِ بلیغ

(۷) النیر الشہابی علیٰ تدلیس الوھابی (۱۳۰۹ھ)
غیر مقلد وہابیوں کی تدلیس و تذلیل اور مسئلۂ تقلید کی تحقیق و تفصیل

(۸) السہم الشہابی علیٰ خداع الوھابی (۱۳۲۵ھ)
مولوی رحیم بخش غیر مقلد کی مکاریوں اور غیر مقلدین کو اہلِ حدیث قرار دینے کا مدلّل رَد۔

(۹) دفع زیغ زاغ ملقب بلقب تاریخی "رامی زاغیاں" (۱۳۲۰ھ)
چالیس سوالاتِ شرعیہ جو مصنف علیہ الرحمہ نے مولوی رشید احمد گنگوہی کو حلتِ غراب کے بارے میں ارسال کئے جن کے جوابات سے وہ عاجز رہے۔

(۱۰) اطائب الصیب علیٰ ارض الطیب (۱۳۱۸ھ)
تقلید کے ضروری ہونے کا ثبوت اور غیر مقلدین کا رَد۔

رسالہ "فوزِ مبین در رَدِ حرکتِ زمین" کی قلمی نسخہ سے تبییض حضرت علامہ مولانا عبد النعیم عزیزی (علیگ) بلرامپوری زید مجدہٗ کا قابلِ قدر کارنامہ ہے اور جانشین مفتی اعظم ہند علیہ الرحمہ حضرت علامہ مولانا مفتی محمد اختر رضا خان ازہری دامت برکاتہم العالیہ نے ادارہ "سُنّی دُنیا" بریلی سے پہلی بار اس کی اشاعت کا اہتمام فرمایا جو اربابِ علم و دانش پر آپ کا احسانِ عظیم ہے۔
رسالہ "مقامع الحدید" کی اصل قلمی نسخہ سے تبییض و تصحیح اور اس کی اشاعت اول حضرت علامہ مولانا محمد احمد مصباحی دامت برکاتہم العالیہ کی مرہونِ منّت ہے۔ اس رسالہ کے چند مقامات پر مولانا نواب سلطان احمد خان بریلوی علیہ الرحمہ اور علامہ مصباحی مدظلہ العالی نے حواشی بھی تحریر فرمائے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان اکابر علمائے اہلسنت کی عظیم کاوشوں اور مساعی جمیلہ

کو قبول فرمائے اور انھیں اس پر اجرِ جزیل عطا فرمائے آمین۔ ان رسائل کو شائع ہوتے عرصہ دراز گزر گیا ہے اور اب تقریباً یہ نایاب ہو چکے ہیں ہم نے انھیں فتاویٰ رضویہ میں شاملِ اشاعت کر دیا ہے تاکہ یہ ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائیں اور مسلسل شائع ہوتے رہیں۔

ضروری بات

گو مفتی اعظم علیہ الرحمہ کے وصالِ پُرملال سے جامعہ نظامیہ رضویہ کو ناقابلِ برداشت صدمہ سے دوچار ہونا پڑا، مگر یہ اس سراپا کرامت وجود با جود کا فیضان ہے کہ ان کے فرزند ارجمند حضرت علامہ مولانا محمد عبد المصطفیٰ ہزاروی مدظلہ جو علوم دینیہ و عصریہ کے مستند فاضل اور حضرت مفتی اعظم کی علمی و تجرباتی وسعت و فراست کے وارث و امین ہیں، نہایت صبر و استقامت کا مظاہرہ فرماتے ہوئے تمام شعبہ جات کی ترویج و ترقی کیلئے شب و روز ایک کئے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ موصوف نے جامعہ کے طلباء کی تعداد میں خاصا اضافہ فرمانے کے باعث مزید متعدد تجربہ کار مدرسین مقرر کئے ہیں، اور فتاویٰ رضویہ جدیدہ کی اشاعت و طباعت میں بھی بدستور مفتی اعظم علیہ الرحمہ کے نقوشِ جمیلہ پر گامزن ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حسبِ معمول سالانہ دو جلدوں کی اشاعت باقاعدگی سے ہو رہی ہے۔ بس آپ حضرات سے درخواست ہے کہ دعاؤں سے نوازتے رہیے تاکہ حضرت مفتی اعظم علیہ الرحمہ کے مشن کو ان کے جسمانی و روحانی نائبین بحسن و خوبی ترقی سے ہمکنار کرنے میں اپنا کردار سر انجام دیتے رہیں، فقط۔

حافظ محمد عبد الستار سعیدی
ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ
لاہور، شیخوپورہ (پاکستان)

جمادی الاخریٰ ۱۴۲۵ھ
اگست ۲۰۰۴ء

فہرست مضامین مفصل

فوائد حدیثیہ

فوائد فقہیہ و افتاء و رسم المفتی

فلسفہ وطبیعیات ونجوم وغیرہ

مناظرہ وردِّ بدمذہباں

فہرست ضمنی مسائل

فوائد تفسیریہ

عقائد و کلام

فضائل سیدالمرسلین

فوائد اصولیہ

تاریخ و تذکرہ و اسماء الرجال

تصوّف و طریقت

❖ ❖ ❖

کتاب الشتّٰی (حصّہ دوم)

فوائدِ حدیثیہ

مسئلہ از ریاست عثمان پور ضلع بارہ بنکی مرسلہ مولوی محمد مظہر الحق صاحب نعمانی رُدولوی نائب ریاست مذکور ۔ ۸ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۱ھ

(سوال اصل میں مذکور نہیں)

الجواب

مولانا المکرم اکرمکم اللہ تعالٰی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، فقیر حقیر حاشی بلّٰہ اس لفظ گراں مایہ صیبن پایہ کے ہزاروں لاکھویں حصے کے لائق نہیں ولاحول ولاقوۃ الا باللہ حضرات علمائے کرام اہلسنّت اپنے کرم سے جن الفاظ عالیہ سے چاہتے ہیں نوازتے ہیں مگر تحقیق لفظ کے لئے گزارش ہے کہ حدیث میں رأس حسب محاورہ عرب ضرور بمعنی آخر ہے۔ ولہذا علمائے کرام ارشاد فرماتے ہیں مجدّد کے لئے ضروری ہے ان تمضی علیہ المائۃ وھو عالم مشہور مفید (اس پر صدی گزرے اس حال میں کہ وہ مفید مشہور عالم ہو۔ت) لیکن ایسی اشیائے متوالیہ میں حد فاصل ایک آن مشترک ہوتی ہے کہ وہ جس طرح اوّل کے آخر ہے یونہی آخر کے اوّل، اور عمل تجدید مجدد ہرگز ختم صدی سے ختم ومنتہی نہیں ہوجاتا بلکہ وہ آخر اوّل واوّل آخر دونوں میں ہوتا ہے تمضی علیہ المائۃ وھو کذا (اس پر صدی گزرے اس حال میں کہ وہ ایسا ہو۔ت) ہی اس پر دلیل ہے اور تمام مجددین معدودین ملّت کو ملاحظہ فرمائیں کہ آخر صدی ماضی واول صدی حاضرہ دونوں میں ان کی تجدید اسلام

وسلطین کو مفید رہی تو بحالِ حیاتِ مجدد جبکہ ایک صدی کا آخر گزر گیا اور دوسری کا اول موجود اور وہ حی ہو مجدد مأتہ ماضیہ کہنا مناسب ہوگا جو انقطاعِ تجدید کا موہم ہو یا مجدد مأتہ حاضرہ کہ اس کی حیات اور فیض و تجدید کے استمرار پر دلیل ہو۔ والسلام۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم

مسئلہ مرسلہ جناب جمیل صاحب سوداگر کٹرہ مانسرائے بریلی

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ جمعہ کو رمضان المبارک میں کوئی ہیبت ناک بات آنے والی ہے جس کی نسبت حضور کی طرف بعض آدمیوں نے کی ہے کہ مولوی صاحب نے ایسا فرمایا کہ جمعہ کی رات کو ایک ہیبت ناک آواز آئے گی۔ بینوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیے جاؤ گے۔ ت)

الجواب

آئے گی۔ مگر یہ نہ کہا تھا کہ اسی رمضان آئے گی۔ جب آئے گی تو وہ رمضان ہی ہوگا جس کی پندرھویں جمعہ کو ہوگی۔ اس سال زلزلے کثرت سے ہوں گے، اولے کثرت سے پڑیں گے۔ پندرھویں شب رمضان شبِ جمعہ ایک دھماکا ہوگا، صبح کی نماز کے بعد ایک چنگھاڑ سنائی دے گی۔ حدیث میں آیا کہ اس تاریخ کو نمازِ صبح پڑھ کر گھروں کے اندر داخل ہو جاؤ اور کواڑ بند کرلو، گھر میں جتنے روزن ہوں بند کرلو، کان بند کرلو، پھر آواز سنو تو فوراً اللہ عزوجل کے لیے سجدہ میں گرو اور کہو سبحٰن القدوس سبحٰن القدوس ربنا القدوس" (قدوس کے لیے پاکی ہے قدوس کے لیے پاکی ہے اور ہمارا پروردگار قدوس ہے۔ ت) جو ایسا کرے گا نجات پائے گا جو نہ کرے گا ہلاک ہوگا۔[1] یہ حدیث کا مضمون ہے۔ اس میں یہ تعیین نہیں کہ کس سنہ میں ایسا ہوگا۔ بہت رمضان گزر گئے جن کی پہلی جمعہ کو تھی اور ان شاء اللہ تعالٰی آئندہ بھی گزریں گے۔ ہاں جو خبر دی ہے ہونے والی ضرور ہے جب کبھی ہو۔ اللہ تعالٰی سے خوف و امید ہر وقت رکھنا چاہیے۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۴ مسئولہ حاجی شاہ محمد عرف کمال اللہ شاہ ساکن بریلی شریف محلہ برام پورہ

۱۴ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۷ھ

ان اللہ خلق اٰدم علی صورتہ[2] (بے شک اللہ تعالٰی نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ ت)

اور حضور سے یہ عرض ہے: یہ حدیث ہے یا قول ہے؟

---

[1] مسند الشاشی حدیث ۸۳۶ مکتبۃ العلوم والحکم مدینہ منورہ ۲/۲۶۲ و ۲۶۳

[2] مسند احمد بن حنبل عن ابی ھریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲/۲۴۴، ۲۵۱، ۳۲۳

صحیح مسلم کتاب البر والصلۃ باب النہی عن ضرب الوجہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۳۲۷

" کتاب الجنۃ " " " ۲/۳۸۰

الجواب

یہ حدیث صحیح ہے اور اضافت شرف کے لئے ہے، جیسے بیتی (میرا گھر) اور ناقۃ اللہ (اللہ کی اونٹنی) یا ضمیر آدم کی طرف ہے یعنی آدم کو ان کی کامل صورت پر بنایا، طولہ ستون ذراعا ان کا قد ساٹھ ہاتھ کا بخلاف اولادِ آدم کہ بچہ چھوٹا پیدا ہوتا پھر بڑھ کر اپنے کامل قد کو پہنچتا ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ از ملک بنگال ضلع فرید پور موضع پچوریا کاندے مرسلہ شمس الدین صاحب

"عبادلہ ثلٰثہ" محققین کی اصطلاح میں کن کو کہتے ہیں؟

الجواب

ابنائے عمر وعباس وعمرو ابن العاص رضی اللہ تعالٰی عنہم،

لاشتراکھم فی الزمان واقترابھم فی الاسنان اما افضل العبادلۃ عبد اللہ ابن مسعود فوق الکل وشیخ الکل رضوان اللہ تعالٰی علیھم اجمعین۔

ان کے ایک زمانے میں مشترک ہونے اور عمروں میں قریب ہونے کی وجہ سے۔ ان سب میں افضل عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ ہیں جو ان سب سے فائق اور سب کے شیخ ہیں رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔ (ت)

ہاں ہماری اصطلاح فقہی میں بجائے ثالث یہ اول الکل ہیں، کما فی فتح القدیر۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۵ از صاحب گنج مسئولہ چراغ علی صاحب ۲۵ ربیع الاول شریف ۱۳۳۱ھ

کسی حدیث یا اقوالِ مشائخ وغیرہ سے ثابت ہے کہ چہارشنبہ کو عصر کے وقت عربی کتاب جو شروع کرتے ہیں یا نہیں؟ اکثر لوگ چہارشنبہ عصر کے بعد نماز عربی کی کتاب اور جمعہ کے دن کسی وقت فارسی کی کتاب شروع کرنے کی عادت رکھتے ہیں، یہ کیسا ہے؟

الجواب

حدیث میں نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں،

---

[1] صحیح البخاری کتاب الانبیاء باب خلق آدم وذریتہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۴۶۸
صحیح مسلم کتاب الجنۃ " " " ۲/ ۳۸۰

مامن شیئ بدأ یوم الاربعاء الاتم۔¹ جو چیز بدھ کے دن شروع کی جاتی ہے وہ اتمام کو پہنچتی ہے۔

مگر بعد نمازِ عصر کی تخصیص ثابت نہیں بلکہ ظہر و عصر کے درمیان مناسب ہے کہ بدھ کے دن یہ وقت ساعتِ اجابت ہے کما فی حدیث احمد عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالٰی عنہما (جیسا کہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالٰی عنہما سے مروی حدیث احمد میں ہے۔ ت) ابتدائے فارسی کے لئے جمعہ کی تخصیص بے اصل ہے اور نہ اس بارے میں کچھ وارد، بلکہ صدرِ اول میں تو فارسی سے مخالفت تھی کہ وہ اس وقت کفار کی زبان تھی، امیر المومنین فاروقِ اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے ہیں:

ایاکم ورطانۃ الاعاجم فانہ یورث النفاق² (عجمیوں کی زبان سے بچو کہ یہ نفاق پیدا کرتی ہے۔ ت) واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ مسئولہ مولوی عبد الحمید صاحب از بنارس محلہ پتر کنڈہ متصل تالاب ۱۸ ربیع الاول شریف ۱۳۳۲ھ

ہمارے سُنّی حنفی علماء اکرم اللہ تعالٰی کیا فرماتے ہیں کہ کتاب مستطاب "دلائل الخیرات" مطبوعہ مطبع نظامی ۱۲۶۹ھ میں حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے اسمائے شریفہ کے اخیر میں ایک اسم شریف "کریم المخرج"* بھی لکھا ہے، اس کے متعلق حاشیہ پر یہ عبارت لکھی ہے:

قال الشیخ ھذا زائد لیس بداخل الکتاب لکن جرت العادۃ بقرائتہ لانہ موافق للحدیث الخ (شیخ نے کہا یہ زائد ہے کتاب میں داخل نہیں لیکن اس کے پڑھنے کی عادت جاری ہے کیونکہ یہ حدیث کے موافق ہے الخ۔ ت)

پس وہ حدیث شریف جس کے یہ موافق ہے کون سی ہے اور کس کتاب میں ہے؟ اور اس اسم شریف کا مفصل مطلب کیا ہے؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

یہ نام نامی "دلائل الخیرات" کی بعض روایت میں داخل ہے اور اس کا بلفظہٖ کسی حدیث میں آنا

عــه فی الاصل ھکذا لفظہ "حدیث"۔ عبد المنان اعظمی

¹ کشف الخفاء تحت حدیث ۲۱۸۹ دار الکتب العلمیہ بیروت ۲/ ۱۹۳

² السنن الکبرٰی کتاب الجزیۃ باب کراہیۃ الدخول علی اہل الذمۃ الخ دار صادر بیروت ۹/ ۲۳۴

معلوم نہیں۔ مطالع المسرات میں اس پر کوئی حدیث نہ لکھی، مواہب اللدنیہ وسیرت شامی و زرقانی میں اس نام کا ذکر نہیں، معنی واضح ہیں عرج جائز طور پر کرنسب ومولد ومحل اشتہار وغلبہ یعنی حرمین طیبین کو شامل ہے اور حضور انور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم بجمیع وجوہ کریم ہیں، خود کریم، نسب کریم، مولد کریم، مہاجر کریم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

مسئلہ

۲۰ ذوالقعدہ ۱۳۲۱ھ

ذیل میں جو حدیث تحریر کی جاتی ہے اس کی صحت اور غیر صحت کی نسبت اختلاف ہے۔ لہذا علمائے دینِ محمدی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگر حدیث مذکور صحیح ہے تو اپنے مُہر ودستخط فرمائیں، اور جو شخص منکر اس حدیث کا ہو اس کی نسبت شرعاً شریعت میں کیا حکم ہے؟ بیّنوا توجروا۔

عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من قطع میراث وارثہ قطع اللہ میراثہ من الجنۃ یوم القیامۃ[1] رواہ ابن ماجۃ والبیہقی فی شعب الایمان۔

حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے اپنے وارث کو میراث سے کاٹا اللہ تعالٰی قیامت کے دن جنت سے اس کی میراث کو کاٹے گا۔ اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا (ت)

الجواب

یہ حدیث ابن ماجہ نے اپنی سنن ابواب الوصایا باب الحیف فی الوصیۃ میں یوں روایت کی،

حدثنا سوید ابن سعید ثنا عبد الرحیم ابن زید العمی عن ابیہ عن انس ابن مالک رضی اللہ تعالٰی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم من فر من میراث وارثہ قطع اللہ میراثہ من الجنۃ یوم القیامۃ۔[2]

سوید ابن سعید عبد الرحیم ابن زید سے حدیث بیان کرتے ہیں کہ وہ اپنے باپ سے وہ حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے کہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا جو آدمی اپنے وارث کی میراث سے بھاگے اللہ تعالٰی قیامت کے دن جنت سے اس کی میراث سے کاٹے۔

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح باب الوصایا الفصل الثالث ص ۲۶۶ [1] ابن ماجہ کتاب الوصایا ۲/ ۹۰۲

[2] سنن ابن ماجہ کتاب الوصایا باب الحیف فی الوصیۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۲/ ۹۰۲

اور دیلمی نے مسند الفردوس میں انھیں انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بایں الفاظ روایت کی،

من قطع میراثا من وارثہ قطع اللہ عنہ میراثہ من الجنۃ[1]

جو اپنے وارث کی میراث کیلئے تو اللہ جنت سے اس کی میراث سمیٹ لے گا۔

بطور محدثین اس کی سند میں کلام ہے،

فزید یضعف وابنہ شدید الضعف لاجرم ان قال السخاوی الحدیث بعد ایرادہ فی المقاصد الحسنۃ ھو ضعیف جدا[2] وقال المناوی فی التیسیر والعزیزی فی السراج المنیر ضعفہ المنذری[3]۔

زید ضعیف ہیں اور ان کے لڑکے شدید ضعیف۔ اسی لئے امام سخاوی نے اس حدیث کو مقاصد حسنہ میں نقل کرنے کے بعد فرمایا یہ حدیث بڑی ضعیف ہے۔ اور مناوی نے تیسیر میں اور عزیزی نے سراج منیر میں منذری کے حوالے سے اس کو ضعیف کہا۔

مگر اس کے معنی عند العلماء مقبول ہیں، مشکوٰۃ میں اسے بروایت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سنن ابن ماجہ اور بروایت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ شعب الایمان سے "مذکور فی السوال" کا لفظ نقل کیا اور شراح نے اس کی توجیہات لکھیں، اور ابن عادل نے اپنی تفسیر میں اسے بصیغہ جزم رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف نسبت کرکے اس سے تحریم اضرار فی الوصیۃ پر استدلال کیا اور آیہ کریمہ سے اس کی تاکید کی ہے حیث قال،

الاضرار فی الوصیۃ علی وجوہ ان یوصی باکثر من الثلث او یقر بمالہ لاجنبی، او علی نفسہ بدین لاحقیقۃ لہ، او بان الدین الذی کان لہ علی فلان استوفاہ، او یبیع بثمن رخیص، او یشتری بغال، کل ذلک لان لایصل

اضرار وصیت میں چند طریقہ پر ہوتا ہے (۱) ثلث سے زائد وصیت کرے (۲) اجنبی کے لئے مال کا اقرار کرے (۳) یا فرضی قرض کا اقرار کرے (۴) وہ قرض جو دوسرے پر تھا اس کو وصول کرچکا ہو (۵) کسی چیز کو سستا بیچ دے (۶) مہنگا خریدے (۷) ثلث کی وصیت کرے

---

[1] الفردوس بماثور الخطاب حدیث نمبر ۵۰۱۳ دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/۵۴۸
[2] المقاصد الحسنۃ تحت حدیث ۱۱۲۰ 〃 〃 〃 ص ۴۱۴
[3] التیسیر شرح الجامع الصغیر 〃 ۸۸۸۹ مکتبۃ الامام الشافعی ۲/۴۳۳
السراج المنیر شرح الجامع الصغیر 〃 من قطع میراث وارثہ المطبعۃ الازہریۃ المصریۃ مصر ۳/۳۴۵

اسائی الی الورثۃ، او یوصی بالثلث لا لوجہ اللّٰہ لکن لتنقیص الورثۃ، فھذا ھو الاضرار فی الوصیۃ وقال علیہ افضل الصلوٰۃ والسلام من قطع میراثا فرضہ قطع اللّٰہ میراثہ من الجنۃ ویدل علی ذٰلک قولہ تعالٰی بعد ھذہ الاٰیۃ تلک حدود اللّٰہ[1] ملخصًا۔

مگر رضائے الٰہی کے لئے نہیں ورثاء کو ضرر دینے کے لئے کہ میرے بعد مال انھیں نہ ملے تو یہ سب وصیت میں اضرار کی صورتیں ہیں، حضور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص اللہ تعالٰی کے مقرر کردہ حصہ کو قطع کرتا ہے اللہ تعالٰی اس کا حصہ جنّت سے قطع کردے گا۔ اس کے بعد والی آیت بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا ہے یہ اللہ کے حدود ہیں اھ ملخصًا۔

امام ابن حجر مکی نے زواجر عن اقتراف الکبائر میں اسی تمسک وتائید کو مقرر رکھا۔ اور قصد حرمان ورثہ کو حرام بتایا، نیز تیسیر میں زیرِ حدیث فرمایا،

افادان حرمان الوارث حرام وعدہ بعضھم من الکبائر[2]

پتہ چلا کہ وارث کو محروم کرنا حرام ہے اور بعض علماء نے اس کو گناہ کبیرہ بتایا۔

عزیزی میں ہے،

فاذا حرمان الوارث حرام[3]۔ وارث کو محروم کرنا حرام ہے۔

منکرِ حدیث مذکور اگر ذی علم ہے اور بوجہ ضعف سند مکلم کرتا ہے فی نفسہٖ اس میں حرج نہیں مگر عوام کے سامنے ایسی جگہ تضعیفِ سند کا ذکر ابطالِ معنی کی طرف منجر ہوتا ہے اور انھیں مخالفت شرع پر جری کردیتا ہے، اور حقیقۃً "قبول علماء" کے لئے شانِ عظیم ہے کہ اس کے بعد ضعف اصلًا مضر نہیں رہتا کما حققناہ فی الھاد الکاف فی حکم الضعاف (جیسا کہ اس کی تحقیق ہم نے اپنے رسالہ "الھاد الکاف فی حکم الضعاف" میں کردی ہے۔ ت)

اور اگر جاہل ہے بطور خود جاہلانہ بر سرپیکار ہے تو قابلِ تادیب وزجر وانکار ہے کہ جہّال کو حدیث میں گفتگو کیا سزاوار ہے۔ وعیدِ حدیث اپنی اخوات کی طرح زجر وتہدید یا حرمانِ دخولِ جنت

---

[1] الزواجر عن اقتراف الکبائر بحوالہ ابن عادل باب الوصیۃ دارالفکر بیروت ۱/۴۴۰
[2] التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت حدیث ۸۸۸۲ مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۲/۴۴۳
[3] السراج المنیر " " " " المطبعۃ الازہریۃ المصریۃ مصر ۳/۳۴۵

مع السابقین یا صورت قصد مضارت بمضادت شریعت پر محمول ہے،

والاخر احب الی والاوسط وسط والاول لایعجبنی یطلع علی ذلك من راجع کلام الامام البزازی فی الوجیز فیما یذکر الفقہاء من الکفار۔

آخری مجھے سب سے زیادہ پسند ہے، درمیان الا متوسط ہے اور پہلا مجھے پسند نہیں۔ اس پر وہ شخص مطلع ہوگا جو امام بزازی کے کلام کی طرف رجوع کرے جو انھوں نے وجیز میں کفار سے متعلق اقوال فقہاء ذکر کئے ہیں (ت)

اقول یا یہ کہ وہ قصور جنان کہ بر تقدیر اسلام کفار کو ملتے اور ان سے خالی رہ کر مومنین کو بطور مزید عطا ہوں گے ان سے ترجمان مراد ہو، وھذا ان شاء اللہ تعالٰی احسن وامکن وابین واحرین (اور ان شاء اللہ تعالٰی یہ سب سے بہتر، سب سے مضبوط، سب سے واضح اور سب سے خوبصورت ہے۔ ت) واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم

مسئلہ ۹: مرسلہ حکیم عبدالشکور صاحب از ڈاکخانہ رتسٹر ضلع بلیا ۲ ربیع الآخر ۱۳۳۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین سوالات مندرجہ ذیل میں،

(۱) زید کہتا ہے کہ اس پر ائمہ مجتہدین وعلمائے کاملین وحضرات محدثین کا اتفاق ہو چکا ہے کہ ان صحاح ستہ میں آنحضرت صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے دہن مبارک کے ارشاد فرمائے ہوئے کلمات بعینہٖ اس حدیث میں موجود نہیں بلکہ صحابہ نے معنی مرادی ہی کو اختیار فرما کر اس پر حدیث کا حکم دے دیا ہے۔ زید کا یہ قول صحیح ہے یا غلط؟ اور ایسے شخص پر آپ کا کیا فتوٰی ہے جو رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی حدیث لفظی کو رد کرتا ہے؟

(۲) حدیث اول ماخلق اللہ نوری[1] واول ماخلق اللہ العقل[2] واول ماخلق اللہ القلم[3] واول ماخلق اللہ العرش[4]۔

سب سے پہلے اللہ تعالٰی نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ میرا نور ہے، اور سب سے پہلے اللہ تعالٰی نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ عقل ہے، اور سب سے پہلے اللہ تعالٰی نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ قلم ہے، اور سب سے پہلے اللہ تعالٰی نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ عرش ہے (ت)

---

[1] المواہب اللدنیۃ اول المخلوقات المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۷۱
[2] اتحاف السادۃ المتقین کتاب العلم باب شرف العقل دارالفکر بیروت ۱/ ۴۵۳
[3] المستدرک للحاکم کتاب التفسیر سورۃ الجاثیہ " " " ۲/ ۴۵۴
[4] مرقاۃ المفاتیح کتاب الایمان باب الایمان بالقدر الفصل الثانی المکتبۃ الحبیبیۃ کوئٹہ ۱/ ۲۹۱

یہ چار حدیثیں ہیں ان میں سے کون صحیح ہے اور کون موضوع؟ زید کہتا ہے کہ حدیث اول ما خلق اللہ نوری بالمعنیٰ صحیح ہے اگرچہ اس کے الفاظ کتابوں میں مذکور نہیں۔ اب علماء سے سوال یہ ہے کہ جس حدیث کے الفاظ کتب احادیث میں مذکور نہیں اس کو موضوع کہیں گے یا نہیں؟ اور اسکے مرادف کون حدیث ہے جس کے اعتبار سے کہا جائے کہ یہ حدیث بالمعنیٰ صحیح ہے اور حدیث کے موضوع ہونے کے لئے کیا شرط ہے، الفاظ اور معنیٰ دونوں یا صرف الفاظ معنیٰ نہیں؟ جواب مفصل فرمائیے مع حوالہ کتب۔ بینوا توجروا۔

الجواب

(۱) روایت حدیث کے دونوں طریقے ہیں، روایت باللفظ و روایت بالمعنیٰ۔ خود حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے تحدیث بالمعنیٰ کی اجازت فرمائی ہے، قرآن عظیم کے نظم کریم و حکم عظیم دونوں کے ساتھ تعبد ہے اس میں نقل بالمعنیٰ جائز نہیں حدیث کے حکم کے ساتھ تعبد ہے جو الفاظ کریمہ جوامع الکلم سے ارشاد ہوئے ہیں وہ بعینہا منقول ہیں اور باقی میں لفظ پر اقتصار موجب ضیق و عسر تھا، اور اللہ عزوجل فرماتا ہے:

ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔[1] تم پر دین میں کچھ تنگی نہ رکھی۔

اور وہ یقیناً حدیث ہے اسے یہ کہنا کہ صحابہ نے اس پر حدیث کا حکم دے دیا ہے ایک بہت برا اصول رکھتا ہے، بادشاہ فرمائے زید سے کہو کہ ابھی آئے، اس تک حکم پہنچانے والا زید سے جا کر کہے کہ ظل سبحانی نے فرمایا ہے فوراً حاضر ہو، تو بیشک اس نے بادشاہی کا حکم پہنچایا اور بادشاہی کی بات نقل کی۔

(۲) عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں جابر بن عبداللہ انصاری رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

یا جابر ان اللہ تعالٰی قد خلق قبل الاشیاء نور نبیک من نورہ۔[2] اے جابر! بیشک اللہ تعالٰی نے تمام عالم سے پہلے تیرے نبی کے نور کو اپنے نور سے پیدا کیا

یہ اس معنیٰ میں نص صریح ہے اور قلم وعقل کے بارے میں بھی احادیث ذکر کی جاتی ہیں جن میں سے احادیث عقل غایت درجہ ضعف میں ہیں۔ حدیث کے جب معنی حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ

---

[1] القرآن الکریم ۲۲/ ۷۸

[2] المواہب اللدنیہ اول المخلوقات المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۷۱

وسلم سے ثابت اور صحیح ہیں تو اُسے موضوع نہیں کہہ سکتے ورنہ صحیحین کی صدہا حدیثیں معاذ اللہ موضوع ہوجائیں گی ہاں اگر کوئی یہ دعوٰی کرے کہ یہی الفاظ بعینہا زبانِ اقدس سے صادر ہوئے ہیں اور اس کا ثبوت نہ ہو تو وہ سخت خاطی ہے اور اگر دانستہ کہے تو،

من کذب علیّ متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار[1]

جس نے جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔ (ت)

میں داخل۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ از محلہ بارہ ریواڑی ضلع گوڑگانوہ ہزاری مرسلہ مرزا یوسف صاحب ۳۰ ذیقعدہ ۱۳۳۵ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں جس کے متعلق حدیث شریف ذیل میں درج ہے،

عن جابر بن سمرۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یقول لایزال الاسلام عزیزا الی اثنا عشر خلیفۃ کلھم من قریش[2]، وفی روایۃ لایزال امر الناس ماضیا ماولیھم اثنا عشر رجلا کلھم من قریش[3]، وفی روایۃ لایزال الدین قائما حتی تقوم الساعۃ اویکون علیکم اثنا عشر خلیفۃ کلھم من قریش[4]

جابر بن سمرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ بارہ خلیفوں کے گزرنے تک اسلام غالب رہے گا اور وہ قریش سے ہوں گے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ لوگوں کا معاملہ ہمیشہ چلتا رہے گا جب تک ان پر بارہ خلیفوں کی ولایت رہے گی جو سب کے سب قریشی ہوں گے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ دین ہمیشہ قائم رہے گا یہاں تک کہ قیامت قائم ہوجائے یا تم پر بارہ خلفاء کی خلافت قائم رہے گی جو تمام قریشی ہیں۔ (ت)

---

[1] صحیح البخاری کتاب العلم باب اثم من کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۲۱
صحیح مسلم مقدمۃ الکتاب باب تغلیظ الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " " " ۱/ ۷
[2] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب الناس تبع لقریش " " " ۲/ ۱۱۹
[3] " " " " " " "
[4] " " " " " " "

اشارۃً یہ عبارت کتاب سے نقل کردی ہے مجھ کو عربی لکھنے پڑھنے کی مہارت نہیں ہے لہذا یہ کام اہل علم کا ہے کہ وہ ذرا سے اشارہ سے سمجھ لیں۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ بموجب اس حدیث شریف کے وہ کون سے بارہ خلیفہ قریش میں سے آں سرور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے بعد جانشین یا ولیعہد یا نائب منجانب خدا و رسول اُمتِ محمدیہ میں قابل شمار ہیں، چونکہ خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے لیں تو پوری تعداد ہوگی، اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے لیں تو اصحابِ ثلٰثہ رہ جاتے ہیں، غرض کونسی وہ صورت حق ہے جو اس حدیث شریف کا مصداق ہے؟ یا یہ حدیث ہی ماننے کے قابل نہیں ہے؟ اللہ تعالٰی آپ کو جزائے خیر عنایت کرے، جواب سے ممنون فرمائیے۔

الجواب

حدیث ہے، اور صدیق اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہی شمار لینا لازم کہ اسی حدیث کی ایک روایت میں ہے:

یکون بعدی اثنا عشر خلیفۃ ابوبکر الصدیق لا یلبث الا قلیلا[1]۔ میرے بعد بارہ خلیفہ ہوں گے ابوبکر تھوڑے ہی دن رہیں گے۔

اس میں مراد وہ خلفاء ہیں کہ والیانِ اُمّت ہوں اور عدل و شریعت کے مطابق حکم کریں، ان کا متصل مسلسل ہونا ضرور نہیں، نہ حدیث میں کوئی لفظ اس پر دال ہے، اُن میں سے خلفائے اربعہ و امام حسن مجتبٰی و امیر معاویہ و حضرت عبداللہ بن زبیر و حضرت عمر بن عبدالعزیز معلوم ہیں اور آخر زمانہ میں حضرت سیدنا امام مہدی ہوں گے رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین، یہ نو ہوئے باقی تین کی تعیین پر کوئی یقین نہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۱۱: از سیتاپور محلہ تاسنگنج کوٹھی حضرت سید شاہ محمد صادق صاحب مرسلہ حضرت مولٰینا سید شاہ محمد صاحب قادری مدظلہ ۹ جمادی الاخری ۱۳۳۶ھ

حضرت مولانا المعظم والمکرم دامت برکاتہم العالیہ۔ پس از آداب و تسلیمات معروض کہ تحریر حامد علی کا جواب ابھی کچھ دینے کا ارادہ نہیں مگر اس میں جو من مات الخ ولوکان سالم الخ ومن اتاکم الخ مذکور ہیں اُن کی نسبت اسی قدر دریافت طلب ہے کہ یہ احادیث ہیں اور ہیں تو کیسی؟ جواب سے جلد معزز ہوں۔

---

[1] المعجم الکبیر حدیث ۱۴۲ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۱/ ۹۰

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ نحمدہٗ ونصلی علٰی رسولہ الکریم۔

براہ ملاحظہ حضرت بابرکت حامیِ سنت جناب مولانا مولوی حافظ سید محمد میاں صاحب دامت برکاتہم التسلیم مع التعظیم۔ نیازمند پیلی بھیت گیا ہوا تھا کل جمعہ کو واپس آیا۔

(۱) حدیث "من مات ولم یعرف" ان لفظوں سے نہیں، ہاں صحیح مسلم میں یوں ہے:

من فارق الجماعۃ شبرا فمات فمیتۃ جاھلیۃ۔[1]

جو ایک بالشت جماعت سے الگ ہوا پھر مرگیا تو جاہلیت کی موت مرے گا (ت)

(۲) حدیث "لوکنت مستخلفا" (اگر میں کسی کو خلیفہ بناتا بغیر مشورہ کے تو عبداللہ بن مسعود کو بناتا)۔ ت) ترمذی وابن ماجہ میں بسند ضعیف ہے[2]۔ اور تورپشتی وطیبی وعلی قاری وشیخ محقق دہلوی وشارح جامع صغیر علامہ مناوی نے تصریح کی کہ:

المراد تامیرہ علی جیش بعینہ او استخلافہ فی امر من امورہ حال حیاتہ لا الخلافۃ لان الائمۃ من قریش۔[3]

اس سے مراد کسی خاص لشکر کا امیر بنانا اور حالتِ حیات میں کسی امر میں جانشین مقرر کرنا ہے اس سے مراد خلافت نہیں کیونکہ خلفاء تو قریش میں سے ہیں۔ (ت)

امام تورپشتی وغیرہ نے فرمایا:

لایجوز حملہ الا علٰی ذٰلک۔[4]

اس حدیث کو صرف اسی معنی پر محمول کرنا جائز ہے (اس کے علاوہ پر محمول کرنا جائز نہیں)۔ (ت)

(۳) "لوکان سالم مولی حذیفۃ بن الیمان حیا لاستخلفتہ۔"

اگر حذیفہ بن یمان کا مولٰی سالم زندہ ہوتا تو میں اس کو خلیفہ مقرر کرتا۔ (ت)

---

[1] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب وجوب ملازمۃ الجماعۃ عند ظہور الفتن الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۱۲۸

[2] سنن ابن ماجہ فضل عبداللہ بن مسعود ص ۱۳ و جامع ترمذی مناقب عبداللہ بن مسعود ۲/ ۲۲۲

[3] مرقاۃ المفاتیح تحت حدیث ۶۲۳۱ ۱۰/ ۳۰۳ و شرح الطیبی للمشکوٰۃ تحت حدیث ۶۲۳۱ ۱۱/ ۳۳۱
فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ۷۴۳۴ ۵/ ۳۲۳ والتیسیر شرح الجامع الصغیر ۲/ ۳۱۲
شرح مصابیح السنۃ تحت الحدیث ۴۷۴۰ مصطفٰی الباز مکۃ المکرمۃ ۴/ ۱۳۵۱

[4] مرقاۃ المفاتیح " " ۶۲۳۱ المکتبۃ الحبیبیۃ کوئٹہ ۱۰/ ۳۰۳

سائل معترض نے براہِ خطا وضع کا ہے، نہ سالم حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہم کے مولٰی تھے نہ حذیفہ کا کوئی مولٰی سالم۔ بفرض صحت قطعًا اس کی وہی مراد ہے جو حدیث ابن ام عبد رضی اللہ تعالٰی عنہ کی ہے۔

(۴) من اتاکم وامرکم جمیع صحیح مسلم میں ہے مگر یوں:

ستکون ھنات وھنات فمن اراد ان یفرق امر ھذہ الامۃ وھی جمیع فاضربوہ بالسیف کائنا من کان[1]

عنقریب فتنے ہوں گے تو جو شخص اس امت کی جمعیت کو توڑنے کا ارادہ کرے اس کو تلوار سے مار دو چاہے وہ کوئی شخص ہو۔ (ت)

یا یُوں:

من اتاکم وامرکم جمیع علٰی رجل واحد یرید ان یشق عصاکم او یفرق جماعتکم فاقتلوہ[2]

جب تم ایک شخص کی امامت پر متفق ہو جاؤ تو جو شخص تمہارے اتحاد کی لاٹھی کو توڑنے یا تمہاری جماعت میں تفریق ڈالنے کی کوشش کرے تو اس کو قتل کر دو۔ (ت)

لمعات میں ہے:

ادفعوا من خرج علی الامام بالسیف وان کان اشرف وافضل وترونہ احق وافضل[3]

جو شخص امام کے خلاف خروج کرے تو تلوار کے ساتھ اس کا دفاع کرو اگرچہ وہ خروج کرنیوالا اشرف وافضل ہو اور تم اس کو زیادہ حقدار اور افضل سمجھتے ہو۔ (ت)

تو کلام خروج علی الامام میں ہے:

ثبت العرش ثم النقش۔

کمال تحقیق ثابت ہو گئی اور گرد و غبار چھٹ گیا۔ (ت)

جہاں امام نہ ہو اسی صحیح مسلم میں حکم یہ ہے:

---

[1] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب حکم من فرق امر المسلمین وھو مجتمع قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۱۲۸

[2] " " " " " " " " " " " "

[3] لمعات التنقیح شرح مشکوٰۃ المصابیح

قلت فان لم یکن لھم جماعۃ ولا امام قال فاعتزل تلک الفرق کلھا[۱]

میں نے کہا اگر اس وقت مسلمانوں کی کوئی جماعت اور امام نہ ہو تو پھر کیا کرنا چاہئے، تو آپ نے فرمایا تمام فرقوں سے الگ ہوجاؤ۔ (ت)

حدیث اول اگر انھیں لفظوں سے ہو جو سائل نے نقل کئے تو صورت فرض وجود سے یعنی جب امام موجود ہو تو اسے امام نہ جاننا باعث موت جاہلیت ہے نہ یہ اس سے کیونکر مفہوم ہوا کہ ہر زمانے میں کوئی نہ کوئی امام ہوگا یہی معہذا حدیث متواتر کے مقابل احاد سے استناد سخت جہالت اور اجماع کے رد میں بعض اشارات سے اپنے استنباط پر اعتماد اشد ضلالت۔ یہ جہال حدیث ان امر علیکم عبد مجدع یقودکم بکتاب اللہ فاسمعوا لہ واطیعوا[۲] (اگر تم پر ناک کٹے ہوئے غلام کو حاکم بنادیا جائے اور وہ تم کو کتاب اللہ کے مطابق حکم دے تو اس کی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔ ت) سے بھی استدلال کرتے ہیں، اور قید قرشیت درکنار قید حریت بھی اٹھانا چاہتے ہیں حالانکہ اُس سے مراد یہ کہ خلیفہ کسی شہر پر غلام کو والی کرے تو اطاعت واجب ہے نہ کہ خود غلام خلیفہ ہو مرقاۃ وغیرہ میں ہے:

ای ان استعملہ الامام الاعظم علی القوم لا ان العبد الحبشی ھو الامام الاعظم فان الائمۃ من قریش[۳]

یعنی اگر امام اعظم (خلیفہ) کسی حبشی غلام کو کسی قوم پر عامل بنادے نہ یہ کہ حبشی غلام ہی امام اعظم ہوجائے، کیونکہ خلفاء تو قریش میں سے ہیں۔ (ت)

اقول (میں کہتا ہوں۔ ت) حدیث بہتر حدیث کی تفسیر کیا ہوگی، خود حدیث نے اسی معنی کی تصریح فرمائی، حاکم نے مستدرک اور بیہقی نے سنن میں امیر المومنین مولی علی سے راوی:

الائمۃ من قریش وان امرت علیکم قریش عبدا حبشیا مجدعا فاسمعوا لہ واطیعوا[۴]۔ واللہ تعالٰی اعلم

خلفاء قریش میں سے ہونگے، اور اگر قریش تم پر نکٹے حبشی غلام کو امیر مقرر کردیں تو اس کی بھی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔ (ت)

---

[۱] صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب وجوب ملازمۃ جماعۃ المسلمین الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۱۲۷

[۲] " " باب وجوب طاعۃ الامراء فی غیر معصیۃ الخ " " ۲/ ۱۲۵

[۳] مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح تحت حدیث ۳۶۶۳ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۷/ ۲۴۶

[۴] المستدرک للحاکم کتاب معرفۃ الصحابہ موالاۃ قریش امان لاہل الارض دار الفکر بیروت ۴/ ۷۶

مسئلہ ۱۲: از سیتاپور محلہ تامسن گنج کوٹھی حضرت سید محمد صادق صاحب وکیل علیہ الرحمۃ
مرسلہ حضرت مولینا مولوی سید محمد میاں صاحب دامت برکاتہم ۱۵ رمضان المبارک ۱۳۳۶ھ
حضرت مولانا المعظم والمکرم دامت برکاتہ العالیہ، پس از آداب و تسلیمات معروض۔ حدیث اول الرسل الخ کس کتاب احادیث میں مروی ہے؟ اور حکیم ترمذی نے اسے اپنی کس کتاب میں روایت کیا ہے؟

الجواب

حضرت بابرکت دامت برکاتہم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ یہ حدیث سیدنا ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مسند احمد میں یوں ہے:

قلت یا رسول اللہ ای الانبیاء کان اول، قال اٰدم، قلت یا رسول اللہ ونبی کان؟ قال نعم نبی مکلّم۔[1]

میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کون سا نبی سب سے اوّل ہوا؟ آپ نے فرمایا آدم، میں نے کہا وہ نبی تھے؟ آپ نے فرمایا وہ نبی تھے جن سے کلام کیا گیا ہے۔ (ت)

اور نوادر الاصول تصنیف امام حکیم الامۃ ترمذی کبیر میں ان سے مرفوعًا یوں ہے:

اول الرسل اٰدم واٰخرھم محمد علیہ وعلیہم افضل الصلوۃ والسلام۔[2]

رسولوں میں اول آدم اور ان میں آخر محمد ہیں، آپ پر اور سب رسولوں پر بہترین درود و سلام ہو۔ (ت)

والا نامہ کل یکشنبہ کو بعد روانگی ڈاک ملا ورنہ کل ہی جواب حاضر کرتا۔ والتسلیم۔

مسئلہ ۱۳: از شہر بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسئولہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۰ شوال ۱۳۳۶ھ
قول حماد رضی اللہ تعالٰی عنہ ترکت الحدیث الخ[عہ] مرا بفہمانید۔

حضرت حماد رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ کے قول "میں نے حدیث کو چھوڑ دیا" کا مطلب مجھے سمجھا دیں۔ (ت)

عہ تمام عبارت مذکورہ سوال این ست سمعت عبد الحکم بن میسرۃ یقول

عہ سوال میں مذکور مکمل عبارت یہ ہے، میں نے عبد الحکم بن میسرہ کو کہتے ہوئے سنا (باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] مسند احمد بن حنبل عن ابی ذر رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱۷۸/۵

[2] الجامع الصغیر بحوالہ الحکیم عن ابی ذر حدیث ۲۸۲۶ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱/۱۶۹

الجواب

در مناقب خوارزمی و در مناقب کردری ہر دو از حاکم صاحب مستدرک آوردہ اند کہ مرادش احادیث موضوعہ و مخالف کتاب ست اقول ایں بقول او علیک بالرای و قول حماد ترکت الحدیث نمی چسپد و آنچہ بخاطر ریختند کلام در حدیث برائے عہد ست حدیثے بودہ باشد کہ حماد روایتش میکرد وبواقع صحیح نبود امام حماد باعتمادش در مسئلہ قیاس صحیح میکرد تقدیماً للحدیث علی الرای حضرت امام اورا تنبیہ نمود کہ ایں حدیث صحیح نیست واعتماد را نشاید و دریں مسئلہ ہم برائے عمل کن عبد الحکم را

مناقب خوارزمی اور مناقب کردری دونوں میں بحوالہ امام حاکم صاحب مستدرک وارد ہے کہ اس سے مراد موضوع حدیثیں ہیں جو کتاب اللہ کے مخالف ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معنی امام صاحب کے قول "کہ تجھ پر لازم ہے کہ قیاس پر عمل کر" اور حضرت حماد کے قول کہ "میں نے حدیث کو چھوڑ دیا ہے" پر منطبق نہیں ہوتا۔ اور میرے دل میں القا ہوا ہے کہ حدیث پر الف لام عہدی ہے، اس سے مراد کوئی خاص حدیث ہے جس کو حضرت حماد علیہ الرحمہ روایت کرتے تھے اور واقع میں وہ حدیث صحیح نہ تھی جبکہ آپ اس پر اعتماد کرتے تھے اور حدیث کو قیاس پر مقدم جانتے ہوئے کسی خاص مسئلہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اتیت حماد بن ابی حنیفۃ وقد کان امسک عن الحدیث فسألتہ ان یحدثنی وذکرت لہ مجتبی ایاہ فقال ترکت الحدیث فانی رأیت ابی فی المنام کانی اقول لہ ما فعل بک ربک فیقول ھیھات ھیھات علیک بالرای ثلاث مرات ودع الحدیث ودع الحدیث ثلاث مرات اھ۔[1]

کہ میں حضرت حماد بن امام ابوحنیفہ کی خدمت میں حاضر ہوا جبکہ آپ نے حدیث بیان کرنا بند کر دیا تھا، میں نے ان سے کہا کہ مجھے حدیث بیان فرمائیں تو انھوں نے کہا کہ میں نے حدیث کو ترک کر دیا ہے کیونکہ میں نے خواب میں اپنے والد گرامی کو دیکھا گویا کہ میں ان سے کہہ رہا ہوں کہ آپ کے پروردگار نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو وہ مجھے فرماتے ہیں کہ تجھ پر افسوس ہے قیاس پر عمل کر، یہ تین بار فرمایا۔ اور حدیث کو چھوڑ دو، یہ تین مرتبہ فرمایا اھ (ت)

لہ

از حماد این حدیث بواسطہ رسیدہ بود خواست حاضر و از حماد شنود پس او را سوال کرد حماد فرمود من آں حدیث را ترک کردہ ام و آں خواب بیان کرد و ترک حدیث نہ بر بنائے مجرد خواب باشد بلکہ بہ تنبیہ امام متوجہ شدہ و علت قادحہ در آں بروظاہر گشتہ باشد۔ واللہ تعالٰی اعلم

میں قیاس صحیح کے خلاف عمل کرتے تھے۔ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس پر تنبیہ فرمائی کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور اعتماد کے لائق نہیں ہے لہذا اس مسئلہ میں بھی قیاس پر عمل کرو۔ چونکہ اکرم کو حضرت حماد کی یہ حدیث کسی اور کے واسطے سے پہنچی تھی۔ آپ نے خود حاضر ہوکر حضرت حماد سے یہ حدیث سننے کی خواہش کی ——— چنانچہ ان سے حدیث سنانے کا مطالبہ کیا جس پر حضرت حماد نے فرمایا کہ میں نے اس کو چھوڑ دیا ہے، اور خواب مذکور کو بیان کیا۔ اس حدیث کو چھوڑنا محض خواب کی بنیاد پر نہیں تھا بلکہ حضرت حماد علیہ الرحمۃ خواب میں امام صاحب کی تنبیہ فرمانے پر متوجہ ہوئے تو اس حدیث میں علتِ قادحہ آپ پر ظاہر ہوگئی ہوگی۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے۔ (ت)

مسئلہ از شہر بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسئولہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۰ شوال ۱۳۳۷ھ

قام علیا رضی اللہ تعالٰی عنہ و امکن لہ و ھاب منہ و بجلہ چہ معنی دارد؟

حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کھڑے ہوکر امام ابوحنیفہ کو جگہ دی ان کو محتشم جانا اور ان کی تعظیم کی، اس کا کیا معنی ہے؟ (ت)

الجواب

بسیارے از خواب ماول باشد کہ بر ظاہر

بہت سے خواب ایسے ہوتے ہیں جو ظاہر کے خلاف

عہ تمام عبارت این ست قال صالح بن الخلیل رأیت النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم و علیا معہ رضی اللہ تعالٰی عنہ فجاء ابوحنیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنہ فقام علیا رضی اللہ تعالٰی عنہ و امکن لہ و ھاب منہ و بجلہ اھ۔

عہ پوری عبارت یوں ہے: صالح بن خلیل نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ساتھ تھے امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ وہاں آئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کو جگہ دی، ان کو محتشم ٹھہرایا اور ان کی تعظیم کی۔ (ت)

لہ

محمول و تعظیم اکابر خوردان خود را برائے اظہار عظمت ایشان دور نیست سیّد عالم علیہ وسلم برائے حضرت بتول زہرا قیام فرمودے و دست او را بوسہ دادہ بر جائے خود نشاندے وھیبت اینجا بمعنی احتشام ست یعنی او را محتشم داشت وعامل معہ معاملۃ المھائب۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

ہوتے ہیں یعنی ظاہر پر محمول نہیں ہوتے۔ اور بڑوں کا اپنے سے چھوٹوں کی تعظیم کرکے ان کی عظمت کا اظہار کرنا کوئی بعید نہیں۔ خود سید عالم صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم سیّدہ بتول زھرا رضی اللہ تعالٰی عنہا کے لئے کھڑے ہوتے، ان کا ہاتھ چومتے اور ان کو اپنی مسند پر بٹھاتے اور ھیبت یہاں (سوال میں) بمعنی احتشام ہے یعنی اُسے محتشم قرار دیا اور اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کیا جیسا کسی ھیبت ناک شخص کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے۔ (ت)

مسئلہ ۵: از شہر بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسئولہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۸ شوال ۱۳۳۶ھ

حدیثؑ کہ در شان امام صاحب رضی اللہ تعالٰی عنہ وارد ست بسیار طرق و بسیار علماء الحفاظ او را قبول کردہ اند و در فقہ شافعی نیز مذکور ست شراح ہدایہ چرا بوضع وے قول کردہ اند دریں جامی باید کہ قول از وضعیین وی ثبوت رسانند واگرنہ قول ایشان مقبول نیست۔

وُہ حدیث جو امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ کی شان میں متعدد طرق سے وارد ہے۔ بہت علماء و حفاظ نے اس کو قبول کیا ہے اور وہ فقہ شافعی میں بھی مذکور ہے۔ تو پھر ہدایہ کے شارحین نے اس کے موضوع ہونے کا قول کیا ہے۔ اس جگہ ضروری ہے کہ اس کو موضوع قرار دینے والے ثبوت فراہم کریں ورنہ ان کا قول مقبول نہیں ہوگا۔ (ت)

؏ لفظ آن حدیث اینست قال رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سیکون فی اُمتی رجل یقال لہ ابوحنیفۃ النعمان وھو سراج امتی الی یوم القیامۃ۔[1]

اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں، رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا عنقریب میری اُمّت سے ایک مرد کامل ہوگا جس کو ابوحنیفہ کہا جائیگا وہ قیامت تک میری امّت کا چراغ ہوگا۔ (ت)

---

[1] مناقب الامام الاعظم رضی اللہ عنہ للکردری الباشر منتم عاقشربت عجر مکتبہ اسلامیہ کوئٹہ ۱/۲۱

الجواب

درسندش کذابین وضاعین یافتہ اند ارجع الی اللآلی المصنوعۃ للحافظ السیوطی وشیخ قاسم حنفی نیز پیروی ایشاں کردہ، ردالمحتار باید دید۔ واللہ تعالٰی اعلم

شارحینِ ہدایہ نے اس حدیث کی سند میں حدیثیں گھڑنے والے کذابوں کو پایا ہے۔ امام حافظ جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ کی کتاب "اللآلی المصنوعۃ" کی طرف رجوع کرو۔ اور شیخ قاسم حنفی نے بھی ان کی پیروی کی ہے۔ ردالمحتار کو دیکھنا چاہئے۔ واللہ تعالٰی اعلم (ت)

رسالہ

الفضل الموہبی فی معنی اذا صح الحدیث فہو مذہبی

۱۳ ۱۲

(فضل (الٰہی) کا عطیہ (امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے اس قول کے) معنیٰ میں کہ جب کوئی حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے)

ملقب بلقب تاریخی

اعز النکات بجواب سوال ارکات

۱۳ ۱۳

مسئلہ ۱۶: از گنگا پور علاقہ ریاست ارکاٹ مرسلہ کاکا محمد عمر ۱۳ رجب ۱۳۱۳ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس امر میں کہ کوئی حنفی المذہب حدیث صحیح غیر منسوخ وغیر متروک جس پر کوئی ایک امام ائمہ اربعہ وغیرہم سے عمل کیا ہو۔ جیسے آمین بالجہر اور رفع یدین قبل الرکوع و بعد الرکوع اور وتر تین رکعتیں ساتھ ایک قعدہ اور ایک سلام کے ادا کرے تو مذہب حنفی سے خارج ہوجاتا ہے یا حنفی ہی رہتا ہے۔ اگر خارج ہوجاتا ہے کہیں تو ردالمحتار میں جو حنفیہ کی معتبر کتاب ہے اس میں امام ابن الشحنہ سے نقل کیا:

اذا صح الحدیث وکان علٰی خلاف المذھب عمل بالحدیث ویکون ذٰلک مذھبہ و لایخرج مقلدہ عن کونہ حنفیا بالعمل بہ فقد صح عنہ انہ قال اذا صح الحدیث فھو مذھبی وحکی ذٰلک ابن عبد البر عن ابی حنیفۃ وغیرہ من الائمۃ[1] انتہی۔

جب صحت کو پہنچے حدیث اور وہ حدیث خلاف پر مذہب امام کے رہے عمل کرے وہ حنفی اس حدیث پر اور ہوجائے گا وہ عمل مذہب اس کا ، اور نہیں خارج ہوتا ہے مقلد امام کا حنفی ہونے سے بسبب عمل کرنے اس حدیث پر ، اس لئے کہ کرہ صحت کو پہنچی یہ بات امام ابوحنیفہ سے کہ انھوں نے فرمایا کہ جب صحت کو پہنچے حدیث پس وہی مذہب میرا ہے ، اور حکایت کیا اس کو ابن عبدالبر نے امام ابوحنیفہ اور دوسرے اماموں سے بھی ، انتہی۔

اور کتاب مقامات مظہری میں حضرت مظہر جانجاناں حنفی کے سولھویں[2] مکتوب میں ہے :

اگر بحدیث ثابت عمل نماید از مذہب امام بر نمی آید ، چرا کہ قول امام اذا صح الحدیث فھو مذھبی نص است دریں باب واگر باوجود اطلاع بر حدیث ثابت عمل نکند ایں قول امام را اترکوا قولی بخبر الرسول (صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم) خلاف کردہ باشد انتہی۔

اگر کوئی شخص حدیث صحیح پر عمل کرے تو وہ امام اعظم ابوحنیفہ کے مذہب سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ قول امام "جب حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے" اس باب میں نص ہے ۔ اور اطلاع کے باوجود حدیث صحیح پر عمل نہ کرے تو امام اعظم علیہ الرحمہ کے اس قول کی خلاف ورزی کرنے والا ہوگا کہ "رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی حدیث کے سامنے میرے قول کو چھوڑ دو ۔" انتہی (ت)

اور بھی اسی مکتوب میں ہے :

ہر کہ میگوید عمل بحدیث از مذہب امام بر می آرد ۔ اگر برہانے بریں دعوٰے دارد بیارد[3]۔

جو شخص یہ کہتا ہے کہ حدیث پر عمل کرنا مذہب امام سے خارج کردیتا ہے ، اگر اس کے پاس اس دعوٰی کی کوئی دلیل ہے تو پیش کرے (ت)

اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی حنفی نے اپنی کتاب عقد الجید میں فرمایا :

---

[1] رد المحتار مقدمۃ الکتاب داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۴۶

[2] کلمات طیبات فصل دوم در مکاتیب حضرت مرزا صاحب مکتوب ۱۹ مطبع مجتبائی دہلی ص ۴۹

[3] ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍

لاسبب لمخالفة حديث النبي (صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم) الاتفاق خرق او حمق جبلی[1]

پوشیدہ منافقت یا واضح حماقت کے بغیر حدیث رسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی مخالفت کا کوئی سبب نہیں۔(ت)

ان سب بزرگوں کے اُن اقوال کا کیا جواب اگر مذہب امام سے نہیں خارج ہوتا ہے کہیں تو اس پر طعن و تشنیع کرنا گناہ اور بےجا ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیے جاؤ گے۔ت)

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی انزل الفرقان فیہ تبیان لکل شیئ تمییز الطیب من الخبیث وامر نبیہ ان یبینہ للناس بما اراہ اللہ فقرن القرآن ببیان الحدیث والصلوۃ والسلام علی من بین القرآن واقام المنار واذن للمجتہدین باعمال الاذہان فاستخرجوا الاحکام بالطلب الحثیث فلولا الائمۃ لم تفہم السنۃ ولولا السنۃ لم یفہم الکتاب ولولا الکتاب لم یعلم الخطاب فیالہا من سلسلۃ تہدی وتغیث وعلی الہ وصحابتہ ومجتہدی ملتہ وسائر امتہ الی یوم التوریث۔

سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس نے حق وباطل میں فرق کرنے والی کتاب نازل فرمائی اس میں ہر چیز کا واضح بیان ہے ستھرے کو گندے سے الگ کرنے کے لئے۔ اور اس نے اپنے نبی کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کے لئے بیان فرمائیں جو کچھ اللہ تعالٰی نے آپ کو دکھایا۔ چنانچہ اس نے قرآن کو بیان حدیث کے ساتھ مقترن فرمایا اور درود وسلام ہو اس پر جس نے قرآن کی وضاحت فرمائی اور اصول قائم فرمائے اور مجتہدین کو اذن بخشا کہ وہ ذہنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر قیاس واجتہاد کریں۔ چنانچہ انہوں نے بھرپور طلب کے ساتھ احکام مستنبط کئے۔ اگر ائمہ مجتہدین نہ ہوتے تو سنتِ رسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نہ سمجھی جاتی۔ اور سنت نہ ہوتی تو اللہ تعالٰی کا خطاب نہ سمجھا جاتا۔ لہٰذا ایک راہنما اور معاون سلسلہ مہیا فرمادیا نیز آپ کی آل، صحابہ، آپ کی اُمت کے مجتہدین اور قیامت تک آپ کی امت پر درود وسلام ہو۔(ت)

---

[1] عقد الجید (مترجم اردو) ابن حزم کے کلام کا مصداق محمد سعید اینڈ سنز قرآن محل کراچی ص ۹۳

اقول وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) صحتِ حدیث علی مصطلح الاثر وصحتِ حدیث لعمل المجتہدین میں عموم خصوص مطلقاً بلکہ من وجہ ہے۔ کبھی حدیث سنداً ضعیف ہوتی ہے، اور ائمہ امت و اُمنائے ملت بنظر قرائن خارجیہ یا مطابقت قواعد شرعیہ اس پر عمل فرماتے ہیں کہ اُن کا یہ عمل ہی موجب تقویت و صحتِ حدیث ہو جاتا ہے۔ یہاں صحت عمل پر متفرع ہوتی نہ عمل صحت پر۔ امام ترمذی نے حدیث:

من جمع بین الصلوتین من غیر عذر فقد اتی بابا من ابواب الکبائر[1]

جس شخص نے کسی عذر کے بغیر دو نمازوں کو جمع کیا تو بے شک وہ کبیرہ گناہوں کے دروازوں میں سے ایک دروازے میں داخل ہوا (ت)

روایت کرکے فرمایا:

حنش ھذا ھو ابو علی الرحبی وھو حنش بن قیس وھو ضعیف عند اھل الحدیث ضعفہ احمد وغیرہ والعمل علٰی ھذا عند اھل العلم[2]

اس حدیث کا راوی ابو علی رحبی حنش بن قیس اہل حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔ امام احمد وغیرہ نے اس کی تضعیف فرمائی۔ اور علماء کا عمل اسی پر ہے۔

امام جلال الدین سیوطی کتاب التعقبات علی الموضوعات میں فرماتے ہیں:

اشار بذٰلک الی ان الحدیث اعتضد بقول اھل العلم وقد صرح غیر واحد بان من دلیل صحۃ الحدیث قول اھل العلم بہ وان لم یکن لہ اسناد یعتمد علٰی مثلہ[3]

یعنی امام ترمذی نے اس سے اشارہ فرمایا کہ حدیث کو قول علماء سے قوت مل گئی اور بیشک متعدد ائمہ نے تصریح فرمائی ہے کہ اہل علم کی موافقت بھی صحتِ حدیث کی دلیل ہوتی ہے اگرچہ اس کے لئے کوئی سند قابلِ اعتماد نہ ہو۔

امام شمس الدین سخاوی فتح المغیث میں شیخ ابو الحسن ابن القطان سے ناقل:

ھٰذا القسم لا یحتج بہ کلہ بل یعمل بہ

حدیث ضعیف حجت نہیں ہوتی بلکہ فضائل اعمال

---

[1] جامع الترمذی ابواب الصلٰوۃ باب ما جاء فی الجمع بین الصلوتین امین کمپنی دہلی ۱/۲۶

[2] " " " " " " " " " " " " " "

[3] التعقبات علی الموضوعات باب الصلٰوۃ المکتبۃ الاثریہ سانگلہ ص ۱۲

فی فضائل الاعمال ویتوقف عن العمل به فی الاحکام الا اذا کثرت طرقه او عضده اتصال عمل او موافقة شاهد صحیح او ظاهر القرآن[1]۔

میں اس پر عمل کریں گے۔ اور احکام میں اس پر عمل سے باز رہیں گے۔ مگر جبکہ اس کی سندیں کثیر ہوں یا عمل علماء کے ملنے یا کسی شاہد صحیح یا ظاہر قرآن کی موافقت سے قوت پائے۔

امام محقق علی الاطلاق فتح القدیر باب صفۃ الصلوۃ میں فرماتے ہیں:

لیس معنی الضعیف الباطل فی نفس الامر بل ما لم یثبت بالشروط المعتبرة عند اهل الحدیث مع تجویز کونه صحیحا فی نفس الامر فیجوز ان تقترن قرینة تحقق ذلك وان الراوی الضعیف اجاد فی هذا المتن المعین فیحکم به[2]۔

ضعیف کے یہ معنی نہیں کہ واقع میں باطل ہے بلکہ یہ کہ ان شرطوں پر ثابت نہ ہوئی جو محدثین کے نزدیک معتبر ہیں، واقع میں جائز ہے کہ صحیح ہو، ہوسکتا ہے کہ کوئی قرینہ ایسا ملے جو اس جواز کی تحقیق کردے اور بتادے کہ ضعیف راوی نے یہ خاص حدیث ٹھیک روایت کی ہے تو اس کی صحت پر حکم کردیا جائے گا۔

بارہا حدیث صحیح ہوتی ہے اور امام مجتہد اس پر عمل نہیں فرماتا خواہ یوں کہ اس کے نزدیک یہ حدیث نامتواتر نسخ کتاب اللہ چاہتی ہے، یا حدیث احاد زیادت علی الکتاب کررہی ہے، یا حدیث موضع تکرر وقوع وعموم بلوی یا کثرت مشاہدین وتوفر دواعی میں احاد آئی ہے، یا اس پر عمل میں تکرار نسخ لازم آتی ہے، یا دوسری حدیث صحیح اس کی معارض اور وجوہ کثیرہ ترجیح میں کسی وجہ سے اس پر ترجیح رکھتی ہے، یا وہ بحکم جمع وتطبیق وتوفیق بین الادلہ ظاہر سے مصروف ومؤول ٹھہری ہے، یا بحالت تساوی وعدم امکان جمع مقبول وجہل تاریخ بعد تساقط ادلہ تنزل یا موافقت اصل کی طرف رجوع ہوئی ہے، یا عمل علماء اس کے خلاف پر ماضی ہے، یا مثل مخابرہ تعامل امت نے راہ خلاف دی ہے یا حدیث مفسر کی صحابی راوی نے مخالفت کی ہے، یا علت حکم مثل سہم مؤلفۃ القلوب وغیرہ اب منتفی ہے، یا مثل حدیث لاتمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ[3] (اللہ کی بندیوں کو مسجدوں سے مت روکو۔ ت) جبکہ

---

[1] فتح المغیث القسم الثانی الحسن دار الامام الطبری ۱/۸۰

[2] فتح القدیر کتاب الصلوۃ باب صفۃ الصلوۃ مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر ۱/۲۹۶

[3] صحیح البخاری کتاب الجمعۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۲۳ وصحیح مسلم کتاب الصلوۃ ۱/۱۸۳

حکم حال عصر یا عرف معصر تھا کہ یہاں یا اب منتقل و منتفی ہے، یا مثل حدیث شبہات اب اس پر عمل ضیق شدید وحرج فی الدین کی طرف داعی ہے، یا مثل حدیث تقریب عام اب فتنہ وفساد ناشی ہے، یا مثل حدیث تجہر فی جلسۂ استراحت منشا کوئی امر عادی یا عارضی ہے، یا مثل جہر بآیۃ فی الظہر احیانًا وجہر فاروق بدعائے قنوت حامل کوئی حاجت خاصہ نہ تشریع دائمی ہے، یا مثل حدیث علیك السلام تحیۃ الموتٰی[1] (علیک السلام مُردوں کا سلام ہے۔ ت) مقصود مجرد اخبار نہ حکم شرعی ہے،

الٰی غیر ذٰلك من الوجوہ التی یعرفہا النبیہ ولایبلغ حقیقۃ کنہہا الا المجتہد الفقیہ۔

اس کے علاوہ دیگر وجوہ جن کو باخبر لوگ پہچانتے ہیں، اور سوائے مجتہد عالم کے ان کی حقیقت تک کسی کی رسائی نہیں (ت)

تو مجرد صحت مطلقًا از صحت عمل مجتہد کے لیے ہرگز کافی نہیں۔ حضرات عالیہ صحابہ کرام سے لے کر پچھلے ائمہ مجتہدین رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین تک کوئی مجتہد ایسا نہیں جس نے بعض احادیث صحیحہ کو مؤوّل یا مرجوح یا کسی دگر وجہ سے متروک العمل نہ ٹھہرایا ہو۔

امیر المومنین عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ نے حدیث عمار رضی اللہ تعالٰی عنہ دربارۂ تیمم جنب پر عمل نہ کیا۔ اور فرمایا:

اتق اللہ یا عمار کما فی صحیح مسلم[2]۔

اے عمار! اللہ سے ڈر۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔ (ت)

یونہی حدیث فاطمہ بنت قیس دربارۂ عدم النفقۃ والسکنٰی للمبتوتہ پر۔ اور فرمایا:

لانترك کتاب ربنا ولاسنۃ نبینا بقول امرأۃ لاندری لعلہا حفظت ام نسیت رواہ مسلم[3] ایضا۔

ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایک ایسی عورت کے قول سے نہیں چھوڑیں گے جس کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ اس نے یاد رکھا یا بھول گئی۔ اسکو بھی مسلم نے روایت کیا۔ (ت)

یوں ہی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے حدیث مذکور تیمم پر اور حضرت

---

[1] المصنف لعبد الرزاق باب کیف السلام والرد حدیث ۱۹۴۳۳ المجلس العلمی بیروت ۱۰/ ۳۸۴
[2] صحیح مسلم کتاب الحیض باب التیمم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۱۶۱
[3] " " کتاب الطلاق باب المطلقۃ البائن لانفقۃ لہا " " " ۱/ ۴۸۵

ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالٰی عنہ سے فرمایا:

اولم تر عمر لم یقنع بقول عمار کما فی الصحیحین۔[1]

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ نے حضرت عمار رضی اللہ تعالٰی عنہ کے قول پر قناعت نہیں کی جیسا کہ صحیحین میں ہے۔(ت)

یونہی حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا نے حدیث مذکور فاطمہ پر اور فرمایا:

مالفاطمۃ الا تتقی اللہ، رواہ البخاری۔[2]

فاطمہ کو کیا ہے، کیا وہ اللہ تعالٰی سے نہیں ڈرتی، اس کو بخاری نے روایت کیا۔(ت)

یونہی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے حدیث ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ، الوضوء مما مست النار[3] (اس چیز کی وجہ سے وضو لازم ہے کہ جس کو آگ نے چھوا۔ت) پر اور فرمایا:

انتوضأ من الدھن انتوضأ من الحمیم رواہ الترمذی۔[4]

کیا ہم تیل کی وجہ سے وضو کریں گے، کیا ہم گرم پانی کی وجہ سے وضو کریں گے۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا ہے۔(ت)

یونہی حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے حدیث عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما،

انہ لانستلم ھذین الرکنین۔[5]

ہم ان دو رکنوں کو بوسہ نہیں دیتے۔(ت)

پر اور فرمایا:

لیس شیئ من البیت مھجورا کما فی البخاری۔[6]

بیت اللہ شریف میں سے کچھ بھی چھوڑنے کے لائق نہیں، جیسا کہ بخاری میں ہے۔(ت)

---

[1] صحیح البخاری کتاب التیمم باب اذا خاف الجنب علی نفسہ المرض الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۰
صحیح مسلم کتاب الحیض باب التیمم قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۶۱

[2] صحیح البخاری کتاب الطلاق باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس " " ۲/۸۰۲

[3] جامع الترمذی ابواب الطہارۃ باب الوضوء مما غیرت النار امین کمپنی دہلی ۱/۱۲

[4] " " " " " " " " "

[5] صحیح البخاری کتاب المناسک باب من لم یستلم الا الرکنین الیمانیین قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۲۱۸

[6] " " " " " " " " " "

یوں ہی جابجا بیر ائمہ صحابہ وتابعین ومن بعدہم نے حدیث الوضوء من لحوم الابل[۱] (اونٹوں کا گوشت کھانے کی وجہ سے وضو ہے۔ ت) پر،

وھو صحیح معروف من حدیث البراء وجابر بن سمرۃ وغیرھما رضی اللہ تعالٰی عنہم۔ | اور یہ حدیث حضرت براء اور جابر بن سمرۃ اور دیگر صحابہ رضی اللہ تعالٰی عنہم سے صحیح و معروف مروی ہے۔ (ت)

امام دار الہجرۃ عالم مدینہ سیدنا مالک بن انس رضی اللہ عنہ فرماتے،

العمل اثبت من الاحادیث[۲] | عمل علماء حدیثوں سے زیادہ مستحکم ہے۔

ان کے اتباع نے فرمایا،

انہ لضعیف ان یقال فی مثل ذٰلک حدثنی فلان عن فلان[۳] | ایسی جگہ حدیث سنانا پوچ بات ہے۔

ایک جماعت ائمہ تابعین کو جب دوسری جانب سے ان کے خلاف حدیثیں پہنچتیں فرماتے،

ما نجھل ھذا ولکن مضی العمل علی غیرہ[۴] | ہمیں ان حدیثوں کی خبر ہے مگر عمل اس کے خلاف پر گزر چکا۔

امام محمد بن ابی بکر بن جریر سے بارہا ان کے بھائی کہتے تم نے فلاں حدیث پر کیوں نہ حکم کیا؟ فرماتے،

لم اجد الناس علیہ[۵] | میں نے علماء کو اس پر عمل کرتے نہ پایا۔

بخاری و مسلم کے استاذ الاستاذ امام المحدثین عبد الرحمٰن بن مہدی فرماتے،

السنۃ المتقدمۃ من سنۃ اھل المدینۃ خیر من الحدیث[۶] | اہل مدینہ کی پرانی سنت حدیث سے بہتر ہے۔

---

[۱] جامع الترمذی ابواب الطہارۃ باب الوضوء من لحوم الابل امین کمپنی دہلی ۱/ ۱۲
سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ " " " آفتاب عالم پریس لاہور ۱/ ۲۴
سنن ابن ماجہ ابواب الطہارۃ وسننہا باب ما جاء فی الوضوء من لحوم الابل ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۸
مسند احمد بن حنبل عن براء بن عازب المکتب الاسلامی بیروت ۴/ ۲۸۸
[۲] المدخل لابن الحاج بحوالہ مالک فصل فی ذکر النعوت دار الکتاب العربی بیروت ۱/ ۱۲۲
[۳] تا [۶] " " " " " " " " " "

نقل ھذہ الاقوال الخمسۃ الامام ابوعبداللہ محمد بن الحاج العبدری المکی المالکی فی مدخلہ فی فصل النعوت المحدثۃ، وفیہ فی فصل فی الصلوۃ علی المیت فی المسجد ما ورد من ان النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم صلی علی سھیل بن بیضاء فی المسجد فلم یصحبہ العمل والعمل عند مالک رحمہ اللہ اقوی[1] اھ۔

ان پانچوں اقوال کو امام ابوعبداللہ محمد بن الحاج العبدری مکی مالکی نے اپنی کتاب المدخل کی فصل فی النعوت المحدثۃ میں نقل فرمایا، اور اسی کتاب میں مسجد کے اندر نماز جنازہ سے متعلق فصل میں مذکور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وآلہ وسلم کے مسجد کے اندر سہیل بن بیضا رضی اللہ تعالٰی عنہ کی نماز جنازہ کے بارے میں جو وارد ہے عمل (علماء) اس کی موافقت نہیں کرتا۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ کے نزدیک عمل زیادہ مستحکم ہے اھ۔ (ت)

خود میاں نذیر حسین صاحب دہلوی معیار الحق میں لکھتے ہیں :

"بعض ائمہ کا ترک کرنا بعض احادیث کو فرع تحقیق ان کی ہے کیونکہ انھوں نے ان احادیث[2] کو احادیث قابل عمل نہیں سمجھا، بدعوی نسخ یا بدعوی ضعف اور امثال اس کے[2] الخ۔"

اس امثال کے بڑھانے نے کھول دیا کہ بے دعوی نسخ یا ضعف بھی ائمہ بعض احادیث کو قابل عمل نہیں سمجھتے اور بیشک ایسا ہی ہے خود اسی معیار میں حدیث جلیل صحیح بخاری شریف حتی ساوی الظل التلول[3] (یہاں تک کہ سایہ ٹیلوں کے برابر ہوگیا۔ ت) کو بعض مقلدین شافعیہ کی خشیت تقلید کرکے بحیلہ تاویلات باردہ کاسدہ ساقطہ فاسدہ متروک العمل کردیا اور عذر گناہ کے لئے بولے کہ جمعا بین الادلۃ (دلائل میں مطابقت پیدا کرنے کے لئے۔ ت) یہ تاویلیں حتقہ کی گئیں۔ اور اس کے سوا اور بہت احادیث صحاح کو محض اپنا مذہب بنانے کے لئے بدعاوی باطلہ عاطلہ ذاہلہ زائلہ بے دھڑک واہیات ومردود بنادیا جس کی تفصیل جلیل فقیر کے رسالہ حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین[ف] میں مذکور، یہ رسالہ صرف ایک

---

[1] المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر الصلوۃ علی المیت فی المسجد دار الکتاب العربی بیروت ۲/۲۸۹

[2] معیار الحق مکتبہ نذیریہ لاہور ص ۱۵۱

[3] صحیح البخاری کتاب الاذان باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۸۸

[4] معیار الحق مکتبہ نذیریہ لاہور ص ۳۵۴

[ف] رسالہ "حاجز البحرین الواقی" فتاوٰی رضویہ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور کی جلد پنجم ص ۱۵۹ پر ملاحظہ ہو۔

مسئلہ میں ہے اس کے متعلق حضرت کی ایسی کارروائیاں وہاں شمار میں آئیں، باقی مسائل کی کارگزاریاں کس نے گنیں اور کتنی پائیں گے۔

قیاس کن ز گلستان او بہارش را

(اس کے باغ سے اس کی بہار کا اندازہ کرلے۔ ت)

بالجملہ موافق مخالف کوئی ذی عقل اس کا انکار نہیں کرسکتا کہ مجرد صحت اثری صحت عملی کو مستلزم نہیں بلکہ محال ہے کہ مستلزم ہو، ورنہ بحکم صحت متعارضین قول بالمتنافیین لازم آئے، اور وہ عقلاً ناممکن تو بالیقین اقوال مذکورہ سوال اور ان کے امثال میں صحت حدیث سے صحت عملی اور خبر سے وہی خبر واجب العمل عند المجتہد مراد، پھر نہایت اجلی بدیہیات سے ہے کہ اگر کوئی حدیث مجتہد نے پائی اور بارادہ تاویل خواہ دیگر وجوہ سے اس پر عمل نہ کیا تو وہ حدیث اس کا مذہب نہیں ہوسکتی ورنہ وہی استحالہ عقلی سامنے آئے کہ وہ صراحۃً اس کا خلاف فرماچکا، تو آفتاب سے روشن تر وجہ پر ظاہر ہوا کہ کوئی حدیث بر جزم خود مذہب امام کے خلاف پاکر بحکم اقوال مذکورہ امام دعوی کردینا کہ مذہب امام اس کے مطابق ہے، دو امر پر موقوف،

اولاً یقیناً ثابت ہو کہ یہ حدیث امام کو نہ پہنچی تھی کہ بحال اطلاع مذہب اس کے خلاف ہے، نہ اس کے موافق۔

ولاجرم علامہ زرقانی نے شرح موطا شریف میں تصریح فرمائی،

قد علوا ان کون الحدیث مذھبہ محلہ اذا علوا انہ لم یطلع علیہ اما اذا احتمل اطلاعہ علیہ وانہ حملہ علی محمل فلا یکون مذھبہ۔[1]

یعنی ثابت ہوچکا ہے کہ کسی حدیث کا مذہب مجتہد ہونا صرف اسی صورت میں ہے جبکہ یقین ہو کہ یہ حدیث مجتہد کو نہ پہنچی تھی ورنہ اگر احتمال ہو کہ اس نے اطلاع پائی اور کسی دوسرے محمل پر حمل کی تو اس کا مذہب نہ ہوگی۔

ثانیاً یہ حکم کرنے والا احکام رجال و متون و طرق احتجاج و وجوہ استنباط اور ان کے متعلقات اصول مذہب پر احاطہ تامہ رکھتا ہو۔ یہاں اُسے چار منزلیں سخت دشوار گزار پیش آئیں گی جن میں ہر ایک دوسری سے سخت تر ہے،

منزل اول: تعدد رجال کہ ان کے مراتب ثقہ و صدق و حفظ و ضبط اور ان کے بارے میں ائمہ شان کے

---

[1] شرح الزرقانی علی موطا الامام مالک

اقوال و وجوہ طعن و مراتب توثیق و مواضع تقدیم جرح و تعدیل و حوامل طعن و مناشی توثیق و مواضع تحامل و
تساہل و تحقیق پر مطلع ہو۔ استخراج مرتبۂ اتقان راوی بنقد روایات و ضبط مخالفات و اوہام و خطیات وغیرہا
پر قادر ہو۔ اُن کے اسامی و القاب و کنی و انساب و وجوہ مختلفۂ تعبیر رواۃ خصوصًا اصحاب تدلیس شیوخ
و تعیین مبہمات و متفق و متفرق و مختلف و مؤتلف سے ماہر ہو۔ اُن کے موالید و وفیات و بلدان و رحلات و
لقاء و سماعات و اساتذہ و تلامذہ و طرق تحمل و وجوہ ادا و تدلیس و تسویہ و تغیر و اختلاط و آخذین من قبل و
آخذین من بعد و سامعین حاملین وغیرہا تمام امور ضروریہ کا حال اس پر ظاہر ہو۔ اُن سب کے بعد صرف
سند حدیث کی نسبت اتنا کہہ سکتا ہے کہ صحیح یا حسن یا صالح یا ساقط یا باطل یا معضل یا مقطوع یا
مرسل یا متصل ہے۔

منزل دوم: صحاح و سنن و مسانید و جوامع و معاجم و اجزاء وغیرہا کتب حدیث میں اُس کے طرق
مختلفہ و الفاظ متنوعہ پر نظر تام کرے کہ حدیث کے تواتر یا شہرت یا فردیت نسبیہ یا غرابت مطلقہ
یا شذوذ یا نکارت و اختلافات رفع و وقف و قطع و وصل و مزید فی متصل الاسانید و اضطرابات
سند و متن وغیرہا پر اطلاع پائے، نیز اس جمع طرق و احاطۂ الفاظ سے رفع ابہام و دفع اوہام و ایضاح
خفی و اظہار مشکل و ابانت مجمل و تعیین محتمل ہاتھ آئے۔ ولہذا امام ابو حاتم رازی فرماتے ہیں جب تک
حدیث کو ساٹھ وجہ سے نہ لکھتے اس کی معرفت نہ پاتے۔ اس کے بعد اتنا حکم کرسکتا ہے کہ حدیث
شاذ یا منکر، معروف یا محفوظ، مرفوع یا موقوف، فرد یا مشہور کس مرتبہ کی ہے۔

منزل سوم: اب علل خفیہ و غوامض دقیقہ پر نظر کرے جس پر صدہا سال سے کوئی قادر نہیں، اگر
بعد احاطۂ وجوہ اعلال تمام علل سے منزہ پائے تو یہ تین منزلیں طے کرکے صحت حدیث بمعنی مصطلح
اثر پر حکم لگا سکتا ہے۔ تمام حفاظ حدیث و اجلۂ نقاد و واصلان ذروۂ شامخ اجتہاد کی رسائی صرف
اس منزل تک ہے۔ اور خدا انصاف دے تو مدعی اجتہاد و ہمسری ائمہ امجاد کو ان منازل کے طے
میں اصحاب صحاح یا مصنفان اسماء الرجال کی تقلید جامد سخت بے حیائی نری بے غیرتی ہے بلکہ اُن کے
طور پر شرک جلی ہے۔ کس آیت و حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ بخاری یا ترمذی بلکہ امام احمد و ابن المدینی
جس حدیث کی تصحیح یا تجریح کردیں وہ واقع میں ویسی ہی ہے۔ کون سا نص آیا کہ نقد رجال میں
ذہبی و عسقلانی بلکہ نسائی و ابن عدی و دارقطنی بلکہ یحیی قطان و یحیی بن معین و شعبہ و ابن مہدی جو کچھ
کہہ دیں وہی حق جلی ہے۔ جب خود احکام الٰہیہ کے پہچاننے میں اُن اکابر کی تقلید نہ ٹھیری جو ان
سے بدرجہا ارفع و اعلیٰ و اعلم و اعظم تھے جن کے یہ حضرات اور ان کے امثال مقلد و متبع ہوتے جن کے

درجاتِ رفیعہ امامت انھیں مسلّم تھے تو ان سے کم درجہ امور میں ان اکابر سے نہایت پست مرتبہ اشخاص کی حیثیت تقلید یعنی جیسے جرح و تعدیل وغیرہ جملہ امور مذکورہ جن جن میں گنجائش رائے زنی ہے محض اپنے اجتہاد سے پایۂ ثبوت کو پہنچائیے۔ اور این و آں و فلاں و بہماں کا نام زبان پر نہ لائیے۔ ابھی ابھی تو کھلا جاتا ہے کہ کس برتے پر تتا پانی ؎

ماذا اخاضك یامغرور فی الخطر   حتّٰی هلکت فلیت النمل لم تطر[1]

(اے مغرور! تجھے کس شے نے خطرے میں ڈالا یہاں تک کہ تو ہلاک ہوگیا، کاش! چیونٹی نہ اڑتی۔ ت)

خیر کسی مسخرۂ شیطان کے منہ کیا لگیں۔ برادران با انصاف انھیں منازل کی دشواری دیکھیں جس میں ابوعبداللہ حاکم جیسے محدث جلیل القدر پر کتنے عظیم شدید مواخذے ہوئے۔ امام ابن حبان جیسے ناقد بصیر تساہل کی طرف نسبت کئے گئے۔ ان دونوں سے بڑھ کر امام اجل ابو عیسٰی ترمذی تصحیح و تحسین میں تساہل نہیں، امام مسلم جیسے جبل رفیع نے بخاری وابوزرعہ کے دوہے مانے، کما اوضحناہ فی رسالتنا مدارج طبقات الحدیث (جیسا کہ ہم نے اپنے رسالہ "مدارج طبقات الحدیث" میں اس کی وضاحت کردی ہے۔ ت) پھر چوتھی منزل تو فلک چہارم کی بلندی ہے جس پر نورِ اجتہاد سے آفتابِ منیر ہی ہو کر رسائی ہے۔ امام ائمۃ المحدثین محمد بن اسمٰعیل بخاری سے زیادہ ان میں کون منازلِ ثلٰثہ کے منتہٰی کو پہنچا۔ پھر جب مقامِ احکام و نقض و ابرام میں آتے ہیں وہاں کیجے بخاری وعمدۃ القاری وغیرہا بنظرِ انصاف دیکھا چاہیے۔ بکری کے دودھ کا قصہ معروف ومشہور ہے۔ امام عیسٰی بن ابان کے اشتغالِ حدیث پھر ایک مسئلہ میں دو جگہ خطا کرنے اور تلامذۂ امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کے ملازم خدمت بننے کی روایت معلوم و ماثور ہے۔ ولہٰذا امام اجل سفیٰن بن عیینہ کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وامام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے استاد اور امام بخاری و امام مسلم کے استاذ الاستاذ اور اجلّہ ائمہ محدثین وفقہائے مجتہدین و تبع تابعین سے ہیں رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم اجمعین ارشاد فرماتے ہیں:

الحدیث مضلّۃ الّا للفقہاء۔[2]   حدیث سخت گمراہ کرنے والی ہے مگر مجتہدوں کو۔

علامہ ابن الحاج مکی مدخل میں فرماتے ہیں:

---

[1] [blank]

[2] المدخل لابن الحاج   فصل فی ذکر النعوت   دارالکتاب العربی بیروت   ۱/ ۱۲۲

يريد ان غيرهم قد يحمل الشئ على ظاهره وله تاويل من حديث غيره او دليل يخفى عليه او متروك اوجب تركه غير شئ مما لا يقوم به الا من استبحر وتفقه۔[1]

یعنی امام سفیان کی مراد یہ ہے کہ غیر مجتہد کبھی ظاہر حدیث سے جو معنے سمجھ میں آتے ہیں اُن پر جم جاتا ہے حالانکہ دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں مراد کچھ اور ہے، یا وہاں کوئی اور دلیل ہے جس پر اس شخص کو اطلاع نہیں یا متعدد اسباب ایسے ہیں جن کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔ ان باتوں پر قدرت نہیں پاتا مگر وہ جو علم کا دریا بنا اور منصب اجتہاد تک پہنچا۔

خود حضور پرنور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

نضر الله عبدا سمع مقالتی فحفظها ووعاها واداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه۔[2] اخرجه امام الشافعی والامام احمد والدارمی وابوداؤد والترمذی وصححه وابن ماجة والضياء فی المختارة والبيهقی فی المدخل عن زيد بن ثابت ولدارمی عن جبير بن مطعم ونحوه احمد والترمذی وابن حبان بسند صحيح

اللہ تعالٰی اس بندے کو سرسبز کرے جس نے میری حدیث سن کر یاد کی اور اسے دل میں جگہ دی اور ٹھیک ٹھیک اوروں کو پہنچا دی کہ بہتیروں کو حدیث یاد ہوتی ہے مگر اس کے فہم و فقہ کی لیاقت نہیں رکھتے، اور بہتیرے اگرچہ لیاقت رکھتے ہیں، دوسرے اُن سے زیادہ فہیم و فقیہ ہوتے ہیں (امام شافعی، امام احمد، دارمی، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی تخریج کی اور اس کو صحیح قرار دیا نیز اس کی تخریج کی ابن ماجہ، ضیاء نے مختارہ میں اور بیہقی نے مدخل

---

[1] المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر النعوت دار الکتاب العربی بیروت ۱/۱۲۲ و ۱۲۳

[2] مسند احمد بن حنبل حدیث جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۴/۸۲

سنن الدارمی باب الاقتداء بالعلماء حدیث ۲۳۳ دار المحاسن قاہرہ ۱/۹۵

سنن ابی داؤد کتاب العلم باب فضل نشر العلم آفتاب عالم پریس لاہور ۲/۱۵۹

جامع الترمذی ابواب العلم باب ماجاء فی الحث علی تبلیغ السماع امین کمپنی دہلی ۲/۹۰

سنن ابن ماجہ باب من بلغ علماء ایچ ایم سعید کمپنی دہلی ص ۲۱

مشکوٰۃ المصابیح کتاب العلم الفصل الثانی مطبع مجتبائی دہلی ص ۳۵

عن ابن مسعود والدارمی عن ابی الدرداء رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔

میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالٰی عنہ سے، اور دارمی و احمد نے جبیر بن مطعم رضی اللہ تعالٰی عنہ سے، اور ترمذی و ابن حبان نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے، اور دارمی نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالٰی عنہ سے۔ اللہ تعالٰی ان سب پر راضی ہو۔ ت)

فقط حدیث معلوم ہوجانا فہم حکم کے لئے کافی ہوتا تو اس ارشاد اقدس کے کیا معنے تھے!

امام ابن حجر مکی شافعی کتاب الخیرات الحسان میں فرماتے ہیں امام محدثین سلیمان اعمش تابعی جلیل القدر سے کہ اجلّہ ائمہ تابعین و شاگردان حضرت سیدنا انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہیں کسی نے کچھ مسائل پوچھے اس وقت ہمارے امام اعظم سیدنا ابوحنیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ بھی حاضر مجلس تھے، امام اعمش رضی اللہ تعالٰی عنہ نے وہ مسائل ہمارے امام سے پوچھے، امام نے فوراً جواب دیئے۔ امام اعمش نے کہا، یہ جواب آپ نے کہاں سے پیدا کئے؟ فرمایا: اُن حدیثوں سے جو میں نے خود آپ ہی سے سُنی ہیں! اور وہ حدیثیں مع سند روایت فرمادیں۔ امام اعمش رضی اللہ تعالٰی عنہ نے کہا:

حسبك ما حدثتك به فی مائة یوم تحدثنی به فی ساعة واحدة ماعلمت انك تعمل بهذه الاحادیث یا معشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصیادلة وانت ایها الرجل اخذت بكلا الطرفین[1]

بس کیجئے جو حدیثیں میں نے سو دن میں آپ کو سنائیں آپ گھڑی بھر میں مجھے سنائے دیتے ہیں، مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ ان حدیثوں میں یوں عمل کرتے ہیں۔ اے فقہ والو! تم طبیب ہو اور ہم محدث لوگ عطار ہیں یعنی دوائیں پاس ہیں مگر ان کا طریق استعمال تم مجتہدین جانتے ہو۔ اور اے ابوحنیفہ! تم نے تو فقہ و حدیث دونوں کنارے لئے۔

والحمد لله رب العٰلمین ○ ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء ○ والله ذو الفضل العظیم۔

اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو کل جہانوں کا پروردگار ہے، یہ اللہ تعالٰی کا فضل ہے جس کو چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ اور اللہ تعالٰی عظیم فضل والا ہے۔ (ت)

---

[1] الخیرات الحسان الفصل الثلاثون ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۶۱

اب باقی رہی **منزلِ چہارم**، اور تُو نے کیا جانا کیا ہے منزلِ چہارم، سخت ترین منازل دشوار ترین مراحل، جس کے بار نہیں مگر اقل قلیل، اس کی قدر کون جانے؟ ؎

گدائے خاک نشینی تو حافظا مخروش	کہ نظمِ مملکتِ خویش خسرواں دانند[۱]

(اے حافظ! تُو خاک نشین گداگر ہے شور مت مچا، کیونکہ اپنی سلطنت کے نظام کو بادشاہ ہی جانتے ہیں۔ ت)

اس کے لئے واجب ہے کہ جمیع لغاتِ عربیہ و فنونِ ادب و وجوہِ تخاطب و طرقِ تفاہم و اقسامِ نظم و صنوف معنے و ادراکِ علل و تنقیح مناط و استخراج جامع و عرفانِ مانع و موارد تقییدہ و مواضع قصر و دلائل حکم آیات و احادیث، و اقاویل صحابہ و ائمہ فقہ قدیم و حدیث و مواقع تعارض و اسباب ترجیح، و مناہج توفیق و مدارج دلیل و معارک تاویل، و مسالک تخصیص و مناسک تقیید و مشارع قیود، و شوارع مقصود وغیرہا لک پر اطلاع تام و قوتِ عام و نظرِ غائر و ذہنِ رفیع، و بصیرتِ ناقدہ و بصرِ صحیح رکھتا ہو، جس کا ایک ادنیٰ اجمالی امام شیخ الاسلام زکریا انصاری قدس سرہ الباری نے فرمایا کہ،

ایاکم ان تبادروا الی الانکار علی قول مجتہد او تخطئتہ الا بعد احاطتکم بادلۃ الشریعۃ کلہا ومعرفتکم بجمیع لغات العرب التی احتوت علیہا الشریعۃ ومعرفتکم بمعانیہا وطرقہا۔	خبردار مجتہد کے کسی قول پر انکار یا اُسے خطا کی طرف نسبت نہ کرنا جب تک شریعت مطہرہ کی تمام دلیلوں پر احاطہ نہ کرلو جب تک تمام لغت عرب جن پر شریعت مشتمل ہے پہچان نہ لو، جب تک ان کے معانی اُن کے راستے جان نہ لو۔

اور ساتھ ہی فرما دیا وأنّٰی لکم بذٰلک بھلا کہاں تم اور کہاں یہ احاطہ نقلہ الامام العارف باللہ سیدی عبد الوہاب الشعرانی فی المیزان[۲] (اس کو خداشناس امام عبدالوہاب شعرانی نے میزان میں نقل فرمایا۔ ت)۔ ردالمحتار جس کی عبارت سوال میں نقل کی خود اسی ردالمحتار میں اسی عبارت سے متصل اس کے معنے فرما دیے تھے کہ وہ سائل نے نقل نہ کئے، فرماتے ہیں،

۱؎ دیوانِ حافظ ردیف شین معجمہ سب رنگ کتاب گھر دہلی ص ۳۵۵

۲؎ میزان الشریعۃ الکبرٰی فصل فان ادعی احد من العلماء ذوق ھذہ المیزان دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۴۸

ف: دستیاب دیوانِ حافظ کے نسخہ میں اس شعر کے الفاظ یہ ہیں: ؎

رموزِ مصلحتِ ملک خسرواں دانند	گدائے گوشہ نشینی تو حافظا مخروش

ولا یخفی ان ذٰلک لمن کان اھلًا للنظر فی النصوص ومعرفۃ محکمھا من منسوخھا فاذا نظر اھل المذھب فی الدلیل وعملوا بہ صح نسبتہ الی المذھب[1]

یعنی ظاہر ہے کہ امام کا یہ ارشاد اُس شخص کے حق میں ہے جو نصوص شرع میں نظر اور اُن کے محکم و منسوخ کو پہچاننے کی لیاقت رکھتا ہو۔ تو جب اصحاب مذہب دلیل میں نظر فرماکر اُس پر عمل کریں اُس وقت اُس کی نسبت مذہب کی طرف صحیح ہے۔

اور شک نہیں کہ جو شخص ان چاروں منازل کو طے کرچکا وہ مجتہد فی المذہب ہے، جیسے مذہب مہذب حنفی میں امام ابو یوسف و امام محمد رضی اللہ تعالٰی عنہما بلاشبہہ ایسے ائمہ کو اُس حکم دوم سے کا منصب حاصل ہے اور وہ اُس کے باعث اتباع امام سے خارج نہ ہوئے کہ اگرچہ صورۃً اس جزئیہ میں خلاف کیا مگر معنی اذن کل امام پر عمل فرمایا پھر وہ بھی اگرچہ ماذون بالعمل ہوں یہ بڑی دعوٰی کہ اس حدیث کا مفاد خواہی نخواہی مذہب امام ہے نہیں کرسکتے، نہایت کار ظن ہے۔ ممکن کہ ان کے مدارک عالیہ امام سے قاصر رہے ہوں۔ اگر امام پر عرض کرتے وہ قبول فرماتے تو مذہب امام ہونے پر تیقن تام وہاں بھی نہیں۔ خود اجل ائمہ مجتہدین فی المذہب قاضی الشرق والغرب سیدنا امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالٰی جن کے مدارج رفیعہ حدیث کو موافقین و مخالفین مانے ہوئے ہیں۔ امام مزنی تلمیذ جلیل امام شافعی علیہ الرحمۃ نے فرمایا:

ھو اتبع القوم للحدیث[2] (وہ سب قوم سے بڑھ کر حدیث کے پیروکار ہیں۔ ت)

امام احمد بن حنبل نے فرمایا:

منصف فی الحدیث[3] (وہ حدیث میں منصف ہیں۔ ت)

امام یحیٰی بن معین نے باآں تشدد شدید فرمایا:

لیس فی اصحاب الرای اکثر حدیثا ولا اثبت من ابی یوسف[4]

اصحاب رائے میں امام ابو یوسف سے بڑھ کر کوئی محدث نہیں اور نہ ہی ان سے بڑھ کر کوئی مستحکم ہے۔ (ت)

[1] ردالمحتار مقدمۃ الکتاب داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۴۶

[2] تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۴۳-۳۲ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۲۱۴

میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹۳ دارالمعرفۃ بیروت ۴/۴۴۷

[3] تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۴۳-۳۲ دارالکتب العلمیۃ ۱/۲۱۴

[4] میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹۳ دارالمعرفۃ بیروت ۴/۴۴۷

تذکرۃ الحفاظ الطبقۃ السادسۃ ترجمہ ۲۴۳-۳۲ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۲۱۴

بالجملہ نابالغان رتبۂ اجتہاد نہ اصلاً اس کے اہل نہ ہرگز یہاں مراد، نہ کہ آج کل کے مدعیان خام کار جاہلان بیوقار کہ سِن وتو کا کلام سمجھنے کی لیاقت نہ رکھیں، اور اساطین دین الٰہی کے اجتہاد پرکھیں۔ اسی ردالمحتار کو دیکھا ہوتا کہ انھیں امام ابن الشحنہ و علامہ محمد بن محمد البہنسی استاذ علامہ نورالدین علی قادری باقانی و علامہ عمر بن نجیم مصری صاحب نہر الفائق و علامہ محمد بن علی دمشقی حصکفی صاحب درمختار وغیرہم جیسے کیسے اکابر کی نسبت صریح کی کہ مخالفت مذہب درکنار، روایات مذہب میں ایک کو راجح بتانے کے اہل نہیں۔ کتاب الشہادات باب القبول میں علامہ سائحانی سے ہے:

ابن الشحنۃ لم یکن من اھل الاختیار[1] — ابن شحنہ اہل اختیار میں سے نہیں تھا (ت)

کتاب الزکوٰۃ صدقۂ فطر میں ہے:

البھنسی لیس من اصحاب التصحیح[2] — البہنسی اصحاب تصحیح میں سے نہیں (ت)

کتاب الطلاق باب الحضانۃ میں ہے:

صاحب النھر لیس من اھل الترجیح[3] — صاحب نہر الفائق اہل ترجیح میں سے نہیں (ت)

کتاب الرھن میں ایک بحث علامہ شارح کی نسبت ہے:

لاحاجۃ الی اثباتہ بالبحث والقیاس الذی لسنا اھلالہ[4] — اس کو بحث وقیاس کے ساتھ ثابت کرنے کی ضرورت نہیں جس کے ہم اہل نہیں ہیں (ت)

ان کی بھی کیا گنتی خود اکابر ارکین مذہب اعاظم اجلّہ رفیع الرتب مثل امام کبیر خصاف و امام اجل ابوجعفر طحاوی و امام ابوالحسن کرخی و امام شمس الائمہ حلوانی و امام شمس الائمہ سرخسی و امام فخر الاسلام بزدوی و امام فقیہ النفس قاضیخاں و امام ابوبکر رازی و امام ابوالحسن قدوری و امام برہان الدین فرغانی صاحب ہدایہ وغیرہم اعاظم کرام ادخلھم اللہ تعالٰی فی دارالسلام (اللہ تعالٰی ان کو سلامتی والے گھر میں داخل فرمائے۔ ت) کی نسبت علامہ ابن کمال باشا رحمہ اللہ تعالٰی سے تصریح نقل کی:

---

[1] ردالمحتار کتاب الشہادات باب القبول وعدمہ داراحیاء التراث العربی بیروت ۳۸۳/۴

[2] " کتاب الزکوٰۃ باب صدقۃ الفطر " " " ۷۹/۲

[3] " کتاب الطلاق باب الحضانۃ " " " ۶۳۶/۲

[4] " کتاب الرھن " " " ۳۱۳/۵

انھم لا یقدرون علی شیئ من المخالفۃ لا فی الاصول ولا فی الفروع[1] | وہ اصلاً مخالفت امام پر قدرت نہیں رکھتے، نہ اصول میں نہ فروع میں۔

بلکہ انصاف! اللہ عزوجل کے حضور جانا اور اسے منہ دکھانا ہے، ایک ذرا دیر منہ زوری، بہادری، ڈھٹائی، ہٹ دھرمی کی نہیں سہی۔ آدمی اپنے گریبان میں منہ ڈالے اور ان اکابر ائمہ اعلام کے حضور اپنی لیاقت قابلیت کو دیکھے بھالے تو کہیں تحت الثری تک بھی پتا چلتا ہے۔ ایمان نہ نکلے تو ان کے ادنی شاگردان شاگرد کی شاگردی و کفش برداری کی لیاقت نہ نکلے۔ خدارا جوش کاران شیران شرزہ کی جست سے باہر ہو لومڑیاں گیدڑ اس پر جھکنا چاہیں۔ ہاں اس کا ذکر نہیں جسے ابلیس مرید اپنا مرید بنائے۔ اور اپنی تقلید سے تمام ائمہ امت کے مقابل اَنَا خَیۡرٌ مِّنۡہُ (میں اس سے بہتر ہوں۔ ت) سکھائے۔
جان برادر! دین سنبھالنا ہے یا بات پالنا۔ چند منٹ تک خفگی، جھنجھلاہٹ، شوخی، تلملاہٹ کی نہیں بدی ذرا لیاقتی دعووں کے آثار تو ملاحظہ ہوں۔ تمام غیر مقلدان زمانہ کے سرور سرگروہ سب سے اونچی چوٹی کے کوہ پرشکوہ سب سے بڑے محدث متقدسب میں چھٹے امام متفرد علامۃ الدہر مجتہد الدہر العصر جناب میاں نذیر حسین صاحب دہلوی ہداہ اللہ تعالٰی الی الصراط السوی ہیں۔ انھیں کی لیاقت، قابلیت کا اندازہ کیجئے۔ فقیر نے بضرورت سوال سائلین جو اسی ماہ رواں میں صرف ایک مسئلہ جمع بین الصلاتین کے متعلق حضرت کی حدیث دانی کھولی۔ ماشاء اللہ وہ وہ نزاکتیں پائیں کہ پاپیں گردش و کہن سالی آج تک پیر فلک کو بھی نظر نہ آئیں۔ تفصیل درکار ہو تو فقیر کا رسالہ مذکورہ حاجز البحرین[2] ملاحظہ ہو۔
یہاں اجمالاً معروض:

دہلوی مجتہد کی حدیث دانی اور ایک ہی مسئلہ میں اتنی گل فشانی

(۱) حضرت کو ضعیف محض و متروک میں تمیز نہیں۔
(۲) تشیع و رفض میں فرق نہیں۔
(۳) فلان یغرب و فلان منکر الحدیث میں امتیاز نہیں۔

---

[1] ردالمحتار مقدمۃ الکتاب دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۵۳
[2] رسالہ حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین فتاوٰی رضویہ جلد پنجم مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور میں صفحہ ۱۵۹ پر ملاحظہ ہو۔

(۴) غریب و منکر میں فرق نہیں۔

(۵) فلاں مبہم کو وہی گنا جانیں۔

(۶) لعلہ وھم کا یہی مطلب مانیں۔

(۷) حدیث مرسل تو مردود و مخذول و عنعنۂ مدلس ماخوذ و مقبول۔

(۸) ستم جہالت کہ وصل متاخر کو تعلیق بتائیں، مثلاً محدث کہے:

رواہ مالک عن نافع عن ابن عمر حدثنا بذلک فلان عن فلان عن مالک۔

اس کو امام مالک نے نافع سے اور انھوں نے ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کیا، ہم کو ایسے ہی حدیث بیان کی فلاں نے فلاں سے اور اس نے امام مالک سے۔ (ت)

حضرت اسے معلق ٹھیرائیں اور حدثنا بذلک کو ہضم کر جائیں۔

(۹) صحیح حدیثوں کو نری زبان زوریوں سے مردود و منکر و واہیات بتائیں۔

(۱۰) حدیث ضعیف جس کے منکر و معلول ہونے کی امام بخاری وغیرہ اکابر ائمہ نے تصریح کی محض بیگانہ تقریروں سے اسے صحیح بنائیں۔

(۱۱) ضعف حدیث کو ضعف رواۃ پر مقصور جانیں۔ بہنگام ثقہ رواۃ علل قوادح کو لاشئ مانیں۔

(۱۲) معرفت رجال میں وہ جوشِ تمیز کہ امام اجل سلیمٰن اعمش عظیم القدر جلیل الفخر تابعی مشہور معروف کو سلیمٰن بن ارقم ضعیف سمجھیں۔

(۱۳) خالد بن الحارث ثقہ ثبت کو خالد بن مخلد قطوانی کہیں۔

(۱۴) ولید بن مسلم ثقہ مشہور کو ولید بن قاسم بنالیں۔

(۱۵) مسئلہ تقوی طرق سے نرے غافل۔

(۱۶) راوی مجروح و مرجوح کے فرق بدیہی سے محض جاہل۔

(۱۷) متابع و مدار میں تمیز دو بھر صاف صاف متابعت ثقات وہ بھی با قرب وجوہ پیش نظر، مگر بعض طرق میں بزعم شریف وقوع ضعیف سے حدیث سخیف۔

(۱۸) جا بجا طرق جلیلہ موضحۃ المعنی مشہور و متداول کتابوں خود صحیحین و سنن اربعہ میں موجود۔ انھیں تک رسائی محال۔ باقی کتب سے جمع طرق و احاطۂ الفاظ اور مبانی و معانی کے محققانہ لحاظ کی کیا مجال۔

(۱۹) تصحیح و تضعیف میں قول اکابر بھی مقبول کہ خود ان کی تصانیف میں مذکور و منقول، ورنہ نقل ثقات

مردود و مخذول۔

6

(۲۰) اجلّہ رواۃ بخاری ومسلم بے وجہ وجیہ و دلیل ملزم کوئی مردود و خبیث کوئی متروک الحدیث مثل امام بشر بن بکر تنیسی و محمد بن فضیل بن غزوان کوفی و خالد بن مخلد ابوالہیثم بجلی۔ بھلا یہ تو بخاری ومسلم کے خاص خاص رجال بے مساغ و مجال پر فقط منہ آئے۔ اس سے بڑھ کر سنیے کہ حضرت کی حدیث دانی نے صحاح ستہ کے رد و ابطال کو قواعد سبعہ وضع فرمائے کہ جس راوی کو تقریب میں صدوق رمی بالتشیع یا صدوق متشیع یا ثقہ یغرب یا صدوق یخطی یا صدوق یہم یا صدوق لہ اوہام لکھا ہو وہ سب ضعیف و مردود الروایۃ و متروک الحدیث ہیں حالانکہ باقی صحاح در کنار، خود صحیحین میں ان اقسام کے راوی دو چار نہیں، دس بیس نہیں، سیکڑوں ہیں۔ چھٹے قاعدے تو یہ ہوئے (۷) جس سند میں کوئی راوی غیر منسوب واقع ہو، مثلاً حدثنا خالد عن شعبۃ عن سلیمٰن، اُسے بحالت قرب طبقہ در روایات مخرجہ جو ضعیف راوی اُس نام کا ملے رجماً بالغیب جزماً بالترتیب اُس پر حمل کرلیجیے، اور ضعف حدیث وسقوط روایت کا حکم کر دیجئے۔

مسلمانو! حضرت کے یہ قواعد سبعہ پیش نظر رکھ کر بخاری ومسلم سامنے لائیے اور جو حدیثیں ان مخترع محدثات پر رد ہوتی جائیں کاٹتے جائیے، اگر دونوں کتابیں آدھی تہائی بھی باقی رہ جائیں تو میرا ذمہ، خدا نہ کرے کہ مقلدین ائمہ کا کوئی متوسط طالب علم بھی اتنا بہکلایا ہو۔ معاذ اللہ! جب ایک مسئلہ میں یہ کرشمہ تو تمام کلام کا کمال کہاں تک، العظمۃ للہ! جب پرانے پرانے چوٹی کے سیانے جنہیں طائفہ بھر اپنی ناک مانے، اونچے پایہ کا مجتہد جانے، اُن کی لیاقت کا یہ اندازہ کہ نری شیخی اور تیس مار خانی۔ تو نئی امت چھٹ بھیوں کی جماعت کس گنتی شمار میں، کس شمار قطار میں! لا فی العیر ولا فی النفیر والعیاذ باللہ من شر الشریر (نہ عیر میں اور نہ ہی نفیر میں (نہ تیتی میں نہ تیرہ میں) شریر کے شر سے اللہ تعالٰے کی پناہ۔ت) مرزا صاحب وشاہ صاحب کیا عیاذاً باللہ ان جیسے بدعقل وعدیم الشعور کے ہاتھ اثبات احکام شریعت الٰہی وفہم احادیث رسالت پناہی صلوات اللہ تعالٰی وسلامہ علیہ کی باگ ایسے بے مہاروں بگڑے نابجاروں کے ہاتھ میں دیتے۔ اُن کا مطلب بھی وہی ہے کہ جو اس کا اہل ہو اُسے عمل کی اجازت بلکہ ضرورت نہ کہ دون نا اہل بجاری، بزرچی، مشکوٰۃ کے ترجمے میں جلدی کی گو پائیں اور فساری بن جائیں یا بنگالی بھوپالی کسی مذہب کو اپنے زعم میں خلاف حدیث بتائیں تو اللہ عزوجل تقلید ائمہ حرام کرکے فرض فرمادے کہ بھوپالی بنگالی پر ایمان لے آئیں۔ جانِ برادر! یہ بودی تقلید تو اب بھی رہی۔ ابوحنیفہ و محمد کی تو نہ ہوئی، بھوپالی بنگالی کی سہی۔ واقعی بے انصافی کہ شاہ صاحب ومرزا صاحب کے کلام کے یہ معنے

مانیں اور انھیں معاذ اللہ دائرہ سنیت سے خارج جانیں، حالانکہ ان دونوں صاحبوں کے ہادی بالا مرشد اعلیٰ دونوں صاحبوں کے آقائے نعمت موشئے بیعت دونوں صاحبوں کے امام ربانی جناب شیخ مجدد الف ثانی صاحب اپنے مکتوبات جلد اول مکتوب ۳۱۲ میں فرماتے ہیں:

مخدوما! احادیث نبوی علی مصدرہا الصلوٰۃ والسلام در باب جواز اشارت سبابہ بسیار وارد شدہ اند و بعضے از روایات فقہیہ حنفیہ نیز دریں باب آمدہ، و غیر ظاہر مذہب است، و آنچہ امام محمد شیبانی گفتہ کانت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یشیر و نصنع کما یصنع النبی علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام ثم قال ھذا قولی وقول ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہما از روایات نوادر است نہ روایات اصول، ہرگاہ در روایات معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد، و بر کراہت اشارت فتوٰے دادہ باشند، ما مقلدان را نمی رسد کہ بمقتضائے احادیث عمل نمودہ جرأت در اشارت نمائیم، مرتکب ایں امر از حنفیہ یا علمائے مجتہدین را علم احادیث معروفہ جواز اشارت اثبات نمی آید یا انکار دو کر ایشاں بمقتضائے آراء خود برخلاف احادیث حکم کردہ اند، ہر دو شق فاسد است تجویز نکند آنرا مگر سفیہ یا

اے مخدوم گرامی! احادیث نبوی (ان کے مصدر پر درود وسلام ہو) تشہد میں اشارہ سبابہ کے جواز کے باب میں بہت وارد ہوئی ہیں اور اس باب میں فقہ حنفی کی بھی بعض روایات آئی ہیں جو کہ ظاہر مذہب کے غیر ہیں۔ اور وہ جو امام محمد شیبانی نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انگلی شہادت سے اشارہ کرتے تھے اور ہم بھی اسی طرح اشارہ کرتے ہیں جس طرح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کرتے تھے، پھر امام محمد نے فرمایا یہی میرا قول اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول ہے روایات نوادر میں سے ہے نہ روایات اصول میں سے جبکہ معتبر روایات میں اشارے کی حرمت واقع ہو چکی ہے اور اشارے کے مکروہ ہونے پر فتوٰی دیا گیا ہے۔ ہم مقلدوں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حدیث کے مقتضا کے مطابق عمل کر کے اشارہ کرنے کی جرأت کریں۔ حنفیہ میں سے اشارہ سبابہ کا ارتکاب کرنے والا دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان علمائے مجتہدین کے لئے جواز اشارہ میں معروف احادیث کا علم تسلیم نہیں کرتا یا ان کو ان احادیث کا عالم جانتا ہے، لیکن ان بزرگوں کے لئے ان احادیث کے مطابق عمل جائز تسلیم نہیں کرتا۔ اور خیال یہ کرتا ہے کہ ان بزرگوں نے اپنے خیالات

معاذ حسن ظن ما بر ایں اکابر آنست کہ تا دلیل
بر ایشاں ظاہر نشدہ است حکم بحرمت یا کراہت
نکردہ اند. غایت ما فی الباب ما را علم بآں
دلیل نیست، و ایں معنی مستلزم قدح اکابر
نیست. اگر کسے گوید کہ ما علم بخلاف آں دلیل
داریم، گوئیم کہ علم مقلد در اثبات حل
و حرمت معتبر نیست۔ دریں باب ظن مجتہد
معتبر است احادیث را ایں اکابر بواسطۂ
قرب عہد و وفور علم و حصول ورع و
تقوے از ما دور افتادگاں بہتر
مے دانستند۔ و صحت و سقم و نسخ
و عدم نسخ آنہا را بیشتر از ما می شناختند
البتہ وجہ موجہ داشتہ باشند
در ترک عمل بمقتضائے احادیث علٰے
صاحبہا الصلوٰۃ والسلام و آنچہ از
امام اعظم منقول است کہ اگر حدیثے
مخالف قول من بیابید بحدیث عمل
نمائید۔ مراد ازاں حدیثے ہست کہ بحضرت
امام نرسیدہ است، و بنا بر عدم علم
ایں حدیث حکم بخلاف آں فرمودہ است
و احادیث اشارت ازاں قبیل نیست۔
اگر گویند کہ علمائے حنفیہ بجواز
اشارت نیز فتوے دادہ اند۔
بمقتضائے فتاوائے متعارضہ بجہت
طرف عمل مجوز باشد گوئیم اگر تعارض

کے مطابق احادیث کے خلاف حرمت اور کراہت
کا حکم صادر فرمایا ہے یہ دونوں شقیں فاسد
ہیں انھیں وہی جائز قرار دے گا جو بیوقوف ہو یا
ضدی۔ ان اکابر کے ساتھ ہمارا حسن ظن یہ ہے
کہ اس باب میں جب تک ان پر حرمت یا
کراہت کی دلیل ظاہر نہیں ہوئی حرمت یا کراہت
کا انھوں نے حکم نہیں لگایا۔ زیادہ سے زیادہ
اس باب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں اس دلیل کا
علم نہیں ہے اور یہ معنی اکابر میں کسی عیب کو مستلزم
نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ ہم اس دلیل کے
خلاف علم رکھتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ حلت و حرمت
کے اثبات میں مقلد کا علم معتبر نہیں ہے بلکہ اس
باب میں مجتہد کے ظن کا اعتبار ہے۔ یہ اکابر حدیث
کو قرب زمانہ نبوی، زیادتی علم اور ورع و تقویٰ سے
آراستہ ہونے کی وجہ سے ہم دور افتادوں سے
بہتر جانتے تھے اور احادیث کی صحت و سقم اور
ان کے نسخ و عدم نسخ کو ہم سے زیادہ پہچانتے
تھے۔ انھیں ضرور کوئی معتبر دلیل ملی ہوگی تب ہی
انھوں نے احادیث علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام
کے مقتضے کے مطابق عمل نہیں کیا۔ اور وہ جو
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ "اگر
کوئی حدیث میرے قول کے مخالف پاؤ تو میرے
قول کو چھوڑ دو اور حدیث پر عمل کرو۔" تو اس
حدیث سے مراد وہ حدیث ہے جو حضرت امام
کو نہ پہنچی ہو۔ اور اس حدیث کو نہ جاننے کی بنا پر

در جواز و عدم جواز واقع شود۔ ترجیح عدم جواز را است[1] اھ ملتقطاً۔

اس کے خلاف حکم فرمایا ہے اور اشارے کی حدیث اس قبیل سے نہیں۔ اگر کہیں کہ علمائے حنفیہ نے جواز اشارہ کا فتوی دیا ہے۔ لہذا متعارض فتاوی کے مطابق جس بات پر بھی عمل کر لیا جائے جائز ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر جواز و عدم جواز اور حلت و حرمت میں تعارض واقع ہو تو تعارض کی صورت میں ترجیح عدم جواز اور جانب حرمت کی ہوتی ہے اھ التقاط۔ (ت)

نیز جناب موصوف کے رسالہ مبدء و معاد سے منقول،

مدتے آرزوے آں داشت کہ وجہے پیدا شود در مذہب حنفی تا در خلف امام قراءت فاتحہ نمودہ آید۔ اما بواسطہ رعایت مذہب بے اختیار ترک قراءت مے کرد۔ وایں ترک را از قبیل ریاضت مے شمرد۔ آخر الامر اللہ تعالٰی ببرکت رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحاد ست حقیقت مذہب حنفی در ترک قراءت ماموم ظاہر ساخت و قراءت حکمی از قراءت حقیقی در نظر بصیرت زیباتر نمود[2]۔

مجھے ایک عرصہ تک آرزو رہی کہ امام کے پیچھے سورۃ فاتحہ پڑھنے کی مذہب حنفی میں کوئی وجہ ظاہر ہو جائے، مگر بواسطہ رعایت مذہب بے اختیار ترک قراءت کرتا رہا اور اس ترک کو ریاضت کے قبیلے سے شمار کرتا رہا آخر اللہ تعالٰی نے رعایت مذہب کی برکت سے (کیونکہ مذہب کی مخالفت الحاد ہے) مقتدی کی ترک قراءت کے بارے میں مذہب حنفی کی حقانیت ظاہر فرمائی، اور قراءت حکمی کو نظر بصیرت میں قراءت حقیقی سے خوب تر دکھایا۔ (ت)

ہاں صاحب! ان بزرگوں کے اقوال کی خبریں لیجئے۔ ان بزرگوں کے بزرگ، بڑوں کے بڑے، اماموں کے امام کیا کچھ فرما رہے ہیں۔ ادعائے باطل عمل بالحدیث پر کیا کیا بجلیاں توڑتے گھنگھور بادل گرما رہے ہیں،

اولاً تصریحاً تسلیم فرمایا کہ التحیات میں انگلی اٹھانا سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی بہت حدیثوں میں وارد۔

ثانیاً وہ حدیثیں معروف و مشہور ہیں۔

---

[1] مکتوبات امام ربانی مکتوب ۳۱۲ نولکشور ۱/۳۰۴ تا ۳۰۵

[2] مبدأ و معاد

ثالثاً مذہب حنفی میں بھی اختلاف ہے۔ روایت نوادر میں خود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اشارہ فرماتے تھے ہم بھی کریں گے۔

رابعاً صاف یہ بھی فرمایا کہ یہی قول امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے۔

خامساً فقط روایت بلکہ علمائے حنفیہ کا فتویٰ بھی دونوں طرف ہے۔ بااینہمہ صرف اس وجہ سے کہ روایات اشارہ ظاہر الروایۃ نہیں۔ صاف صاف فرماتے ہیں کہ ہم مقلدوں کو جائز نہیں کہ حدیثوں پر عمل کرکے اشارے کی جرأت کریں۔ جب ایسی سہل و نرم حالت میں حضرت امام ربانی صاحب کا یہ قاہر ارشاد ہے تو جہاں فتوائے حنفیہ مختلف نہ ہو۔ جہاں سرے سے اختلاف روایت ہی نہ ہو وہاں خلاف مذہب امام حدیث پر عمل کرنے کو کیا کچھ نہ فرمائیں گے۔

کیوں صاحبو! کیا انھیں کو شاہ ولی صاحب نے کہا تھا کہ کھلا احمق ہے یا چھپا منافق۔ استغفراللہ استغفراللہ! ذرا تو شرماؤ، ذرا تو ڈرو، شاہ صاحب کی بزرگی سے حیا تو کرو۔ اُن کی تو کیا مجال تھی کہ معاذاللہ وہ جناب مجددیت مآب کی نسبت ایسا گمان مردود و نامحمود رکھتے۔ وہ تو انھیں قطب الارشاد وہادی و مرشد و دافع بدعات جانتے ہیں اور اُن کی تعظیم کو خدا کی تعظیم، اُن کے شکر کو اللہ کا شکر مانتے ہیں کہ اپنے مکتوب ہفتم میں لکھتے ہیں،

شیخ قطب ارشاد این دورہ است و بردست وے بسیارے از گمراہاں بادیۂ ضلالت و بدعت خلاص شدہ اند۔ تعظیم شیخ تعظیم حضرت مدبر ادوار و مکون کائنات است، و شکر نعمت مفیض است اعظم اللہ تعالیٰ لہ الاجور۔[۱]	شیخ اس دور کے قطب ارشاد ہیں، ان کے ہاتھ پر گمراہی و بدعت کی گمراہی میں مبتلا بہت سے افراد نے ہدایت پائی، شیخ کی تعظیم خالق کائنات کی تعظیم ہے اور شیخ کی نعمت کا شکر اس نعمت کو عطا کرنے والے اللہ کا شکر ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں عظیم اجر عطا فرمائے۔ (ت)

ہاں شاید میاں نذیر حسین صاحب دہلوی کی چوٹ حضرت مجدد صاحب ہی پر ہے کہ معیار الحق میں لکھتے ہیں،

> "آج کل کے بعض لوگ اسی تقلید معین کے التزام سے مشرک ہو رہے ہیں کہ مقابل میں روایت کیدانی کے اگر حدیث صحیح پیش کرو تو نہیں مانتے۔"[۲]

---

[۱] کلمات طیبات فصل چہارم در مکتوبات شاہ ولی اللہ دہلوی مطبع مجتبائی دہلی ص ۱۶۳

[۲] معیار الحق بحث تقلید مکتبہ نذیریہ چناب بلاک اقبال ٹاؤن لاہور ص ۱۸۳

اسی مسئلہ اشارہ میں روایت کیدانی پیش کی جاتی ہے۔ جناب مجدد صاحب نے فتاوٰی غرائب و جامع الرموز و خزانۃ الروایات وغیرہا پیش کیں، وہ بات ایک ہی ہے، یعنی فقہی روایت کے مقابل حدیث نہ ماننا۔ اب دیکھ لیجئے حضرت مجدد کا روایت فقہی لانا اور اُن کے سبب صحیح حدیثوں پر عمل نہ فرمانا، اور میاں جی صاحب دہلوی کا بے دھڑک شرک کی جڑ جاننا۔ خدا ایسے شرک پسندوں کے سائے سے بچائے۔ خیر یہ تو میاں جی جانیں اور اُن کا کام۔ کلام جناب مجدد صاحب کے فوائد سُنیے:

اوّلاً: بڑا بھاری فائدہ تو یہ ہوا۔

دومؔ: حضرت موصوف نے یہ بھی فرمادیا کہ اقوالِ امام کے مقابل ایسی معروف حدیثیں جیسی رفع یدین، قراءتِ مقتدی وغیرہما میں آئیں کہ کسی طرح احادیث اشارہ سے اشتہار میں کم نہیں وہی پیش کرے گا جو نرا کاؤدی کودن بے عقل ہو یا معاند مکابر ہٹ دھرم کہ نہ وہ حدیثیں امام سے چھپی رہنے کی تھیں نہ معاذ اللہ امام اپنی رائے سے حدیث کا خلاف کرنے والے، تو ضرور کسی دلیل قوی شرعی سے اُن پر عمل نہ فرمایا۔

سوؔم: یہ بھی فرمادیا کہ ہمیں جواب احادیث معلوم ہو جانا کچھ ضرور نہیں۔ اس قدر اجمالاً جان لینا بس ہے کہ ہمارے عالموں کے پاس وجہ موجود ہوگی۔

چہارم: یہ بھی فرمادیا کہ ہمارے علم میں کسی مسئلہ مذہب پر دلیل نہ ہونا درکنار اگر صراحۃً اس کے خلاف پر ہمیں دلیل معلوم ہو جب بھی ہمارا علم کچھ معتبر نہیں اُسی مسئلہ مذہب پر عمل رہے گا۔

پنجم: یہ بھی فرمادیا کہ ہمارے علمائے سلف رضی اللہ تعالٰی عنہم کو جیسا علم حدیث تھا جیسا وہ صحیح وضعیف ومنسوخ وناسخ پہچانتے تھے بعد کے لوگ ان کی برابری نہیں کر سکتے کہ نہ انھیں ویسا علم نہ یہ اس قدر زمانہ رسالت سے قریب۔ جب حضرت مجدد اپنے زمانہ کو ایسا فرمائیں۔ تو اب تو اس پر بھی تین سو برس گزر گئے۔ آج کل کے اُلٹے سیدھے چند حرف پڑھنے والے کیا برابری ائمہ کی لیاقت رکھتے ہیں۔

ششم: اس شرط کی بھی تصریح فرمادی کہ امام کے وہ اقوال منقولہ سوال خاص اُسی حدیث کے باب میں ہیں جو امام کو نہ پہنچی، اور اس سے مخالفت بربنائے عدم اطلاع ہوئی نہ یہ کہ اصول مذہب پر وہ بوجوہ مذکورہ کسی وجہ سے مرجوح یا مؤول یا متروک العمل تھی کہ یوں تو بحال اطلاع بھی مخالفت ہوتی۔ کما لایخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت)

ہفتم: جناب مجدد صاحب کی شانِ علم سے تو ان حضرات کو بھی انکار نہ ہوگا۔ یہی مرزا جانجاناں صاحب

جنہیں بزرگی مان کر ان کے کلام سے استناد کیا گیا۔ جناب موصوف کو قابلِ اجتہاد خیال کرتے اور اپنے ملفوظا میں لکھتے ہیں:

عرض کردم یا رسول اللہ! حضرت در حق مجدد الف ثانی چہ فرمایند؟ فرمودند مثلِ ایشاں در امتِ من دیگر کیست[1]

عرض کی یا رسول اللہ (صلی اللہ علیک وسلم)! آپ حضور حضرت مجدد الف ثانی کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے فرمایا میری امت میں اس کی مثل دوسرا کون ہے۔ (ت)

جب ایسے بزرگان بزرگ فرمائیں کہ ہم مقلدوں کو قولِ امام کے خلاف حدیثوں پر عمل جائز نہیں، جو اس کا مرتکب ہو وہ احمق بیہوش یا ناحق و باطل کوش ہے۔ تو پھر آج کل کے مجہولے مدعی کس گنتی میں رہے۔

یہ سات فائدے عبارتِ مکتوبات میں تھے۔

ہشتم: اگرچہ قولِ امام کی حقانیت اپنے خیال میں نہ آئے مگر عمل اسی پر کرنا لازم۔ یہی اللہ عزوجل کو پسند و موجبِ برکات ہے۔ دیکھو ایک مدت تک مسئلہ قراءتِ مقتدی میں حقانیتِ مذہبِ حنفی جنابِ مجدد صاحب پر ظاہر نہ تھی قراءت کرنے کو دل چاہا مگر پاسِ مذہب نہ کرسکے یہی عرض کرتے رہے کہ خود حنفی مذہب میں کوئی راہ جواز کی ملے۔

نہم: اِس سوال کا بھی صاف جواب دے دیا کہ ایک مسئلہ میں اگر خلافِ امام کیا اگرچہ اسی بنا پر کہ اس میں حقانیتِ مذہب ظاہر نہ ہوئی تاہم مذہب سے خارج ہو جائے گا کہ اسے نقل از مذہب فرماتے ہیں۔

دہم: یہ سخت اشد و قاہر حکم دیکھئے کہ جو ایسا کرے وہ ملحد ہے۔ آپ حضرات اپنے ایمان میں جو مناسب جانیں مانیں، چاہے حضرت مجدد صاحب کے نزدیک معاذ اللہ شاہ صاحب و مرزا صاحب کو سفیہ و معاند و ملحد قرار دیں چاہے ان دونوں صاحبوں کے طور پر حضرت مجدد کو مدعی باطل و مخالفِ امام اور عیاذًا باللہ کھلا احمق یا چھپا منافق ٹھہرائیں ولاحول ولاقوۃ الاباللہ العلی العظیم (گناہ سے بچنے اور نیکی کرنے کی توفیق نہیں مگر بلندی و عظمت والے معبود کی توفیق سے۔ ت) لاجرم یہ دونوں صاحب اُسی صحتِ عمل میں کلام کر رہے ہیں جس پر اطلاع فقہائے اہلِ نظر و اجتہاد فی المذہب کا کام، اب نہ یہ کلام باہم متخالف نہ ان میں کوئی حرف ہمارے مخالف، ھٰکذا ینبغی التحقیق واللہ ولی التوفیق

---

[1] کلمات طیبات ملفوظات مرزا مظہر جانجاناں مطبع مجتبائی دہلی ص ۷۷

(یوں ہی تحقیق ہونی چاہیے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق عطا فرمانے والا ہے۔ ت) یہ بحث بہت طویل الاذیال تھی جس میں بسطِ کلام کو دفترِ ضخیم لکھا جاتا، مگر ماقل وکفٰی خیر مما کثر والھٰی (جو مختصر اور جامع ہو وہ اس سے بہتر ہے جو کثیر اور لغو ہو) حضرات ناظرین خاص مبحث مسئول عنہ پر نظر رکھیں، خروج عن البحث سے کوصفیع شنیع جہلہ وعاجزین ہے حذر رکھیں۔

ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین[1]، وصلی اللہ تعالٰی علٰی سید المرسلین محمد واٰلہ وصحبہ اجمعین۔

اے ہمارے رب! ہم میں اور ہماری قوم میں حق فیصلہ کر، اور تیرا فیصلہ سب سے بہتر ہے۔ اور درود نازل فرمائے اللہ تعالٰی رسولوں کے سردار محمد مصطفٰی پر، اور آپ کی تمام آل واصحاب پر (ت)

مناسب کہ ان مختصر سطور کو بجائے مضامین الفضل الموھبی فی معنی اذا صح الحدیث فھو مذھبی (اللہ تعالٰی کا عطا کردہ فضل اس قول (امام اعظم) کے معنی میں کہ جب کوئی حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے۔ ت) سے مسمّٰی کیجئے، اور بنظر تاریخ اعز النکات بجواب سوال ارکات ۱۳۱۳ھ (معزز ترین نکات علاقہ ارکاٹ سے بھیجے ہوئے سوال کے جواب میں۔ ت) لقب دیجئے۔

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم[2] اٰمین، والحمد للہ رب العٰلمین، واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم واحکم۔

اے ہمارے رب! ہم سے قبول فرما، بے شک تو سننے والا جاننے والا ہے۔ آمین! اور سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے، اور اللہ خوب جانتا ہے وہ پاک اور بلند ہے، اس کی بزرگی جلیل اور اس کا علم تام ومستحکم ہے۔ (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفٰی النبی الامی صلی اللہ تعالٰی
علیہ واٰلہ وسلم

محمدی سنی حنفی قادری
عبدالمصطفٰی احمد رضا خان

---

[1] القرآن الکریم ۷/ ۸۹

[2] القرآن الکریم ۲/ ۱۲۷

فوائدِ فقہیہ و افتاء و رسم المفتی

مسئلہ ۱۴ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیانِ شرع متین اس مسئلہ میں کہ ہمارا ایمان ہے کہ ائمہ اربعہ برحق ہیں۔ پھر ایک چیز معین پر انہی اماموں نے فرمایا ہے کہ حلال ہے اور حرام ہے۔ مثلاً کچھوا کہ ہمارے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حرام ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حلال ہے، اور یہ محال ہے کہ ایک ہی چیز حرام بھی ہو اور حلال بھی ہو، اور ہم دونوں کو برحق کہیں۔ بینوا بالدلیل وتوجروا من الجلیل (دلیل کے ساتھ بیان کرو، جلالت والے اللہ کی بارگاہ سے اجر پاؤ گے۔ ت)

الجواب

سائل نے کچھوے کی مثال صحیح نہیں لکھی۔ کچھوا امام شافعی کے صحیح مذہب میں بھی حرام ہے۔ ہاں اور اشیاء ہیں کہ ان کے نزدیک حلال ہمارے نزدیک حرام ہیں۔ جیسے متروک التسمیہ عمداً اور ضب، اور بعض شافعیہ کے نزدیک کچھوا بھی۔ بہر حال دونوں برحق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہر امام مجتہد کا اجتہاد جس طرف مودی ہو اس کے اور اس کے مقلدوں کے حق میں اللہ تعالٰی کا وہی حکم ہے۔ شافعی المذہب اگر متروک التسمیہ عمداً کھائے گا اس کی عدالت میں فرق نہ آئے گا نہ دنیا میں اسے تعزیر دی جائے نہ آخرت میں اس سے اس کا مواخذہ ہو۔ اور حنفی المذہب کہ اسے حرام جانتا ہے اور اس کا ارتکاب

کرے گا تو اس کی عدالت بھی ساقط ہوگی اور دنیا میں مستحق تعزیر اور آخرت میں قابلِ مواخذہ ہوگا۔
یونہی بالعکس جو چیز ہمارے نزدیک حلال ہے اور ان کے نزدیک حرام۔ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے ہیں:

کل مجتھد مصیب والحق عند اللہ واحد وقد یصیبہ وقد لا[1]

ہر مجتہد مصیب ہے، لیکن عنداللہ حق ایک ہی ہے جس کو مجتہد کبھی پہنچتا ہے اور کبھی نہیں پہنچتا۔

امام شافعی رضی اللہ تعالٰی عنہ فرماتے ہیں:

احدہ واقبل شہادتہ یعنی شارب المثلث نقلھا فی فواتح الرحموت[2] واللہ تعالٰی اعلم۔

میں مثلث پینے والے پر حد بھی جاری کروں گا اور گواہی دے تو اس کی گواہی بھی قبول کروں گا۔ اسے فواتح الرحموت میں نقل کیا گیا۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۱۹ از گورکھپور محلہ دھمال مسئولہ سعید الدین ۹ شوال ۱۳۳۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ان مسئلوں میں کہ:

(۱) امیر محلہ کا لفظ جو بعض کتب فقہ میں آیا ہے اور میر محلہ ان دونوں لفظوں میں کچھ شرعاً وعرفاً فرق ہے یا نہیں؟

(۲) ہندوستان میں عام طور پر سید کو میر صاحب کہتے ہیں تو کیا اس کہنے سے فی الواقع وہ امیر محلہ بن سکتے ہیں یا امیر محلہ کے احکام اُس پر عائد ہو سکتے ہیں؟ بینوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیے جاؤ گے۔ ت)

الجواب

(۱) امیر اور میر میں کچھ فرق نہیں، میر اُسی کا مخفف ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم

(۲) فقط میر صاحب ہونے سے میر محلہ نہیں ہوتا، میر محلہ وہ ہے جو علم دینی میں سب اہلِ محلہ سے زائد ہو یا جسے سلطان یا مسلمانوں نے میر محلہ بنایا ہو۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۲۰

حامی دین متین ماحی البدعۃ والشرک محی الدین جناب مولٰنا زاد اللہ شرفہ۔ بعد ہدیہ سلام و

---

[1] فواتح الرحموت بذیل المستصفٰی فصل فی آداب المناظرۃ منشورات الرضی قم مصر ۲/ ۳۸۱
[2] ؎ ؎ ؎ الاصل الثانی السنۃ مسئلۃ مجہول الحال الخ ؎ ؎ ؎ ۲/ ۱۴۴

سنتِ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام معلوم فرمائیں ایک فتویٰ جس میں چند سوال ہیں آنجناب کی خدمت میں پیش کرنے کا قصد ہے اگرچہ مدارس اسلامیہ وجماعت افتاء تو ہندوستان میں بکثرت ہیں ولیکن بندہ کی خوشی یہ ہے کہ آنجناب کی لسان ترجمان فیض رسان وکلک سے جواب ظہور میں آئے اس وقت چونکہ رمضان شریف ہے روزہ کی وجہ سے شاید جواب میں وقت وکلفت ہو بدیں خیال مقدم یہ جوابی خط ارسال کرکے آنجناب کی مرضی مبارک حاصل کیجاتی ہے کہ اگر فتویٰ اس وقت رمضان شریف میں بھیجا جائے تو کیا اس وقت جواب مل سکتا ہے یا کہ بعد رمضان شریف، اگر بعد رمضان شریف فتویٰ بھیجا جائے تو شوال کی کتنی تاریخ تک بھیجا جائے؟ آپ کے جواب کا انتظار ہے، جیسا آپ فرمائیں گے ویسا کیا جائے گا۔ فقط زیادہ والسلام، جوابی خط ارسال ہے۔

الجواب

جناب من سلمکم وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، رمضان مبارک میں بھی فتاوے بفضلہ تعالیٰ لکھے جارہے ہیں آپ نے استفتاء نہ بتایا کس مضمون کا ہے، بعض ضروری وفوری ہوتے ہیں بعض مہلت وفرصت کے، بعض ایسے کہ جواب دینا ہی بیکار یا ضروریات کے آگے ناقابل اعتبار۔ غرض فتاوٰی کہ پوچھے جاتے ہیں ان کی حالتیں بہت مختلف ہیں، لوگ گمان کرتے ہیں کہ ہمارے ہر فتویٰ کا جواب ملنا شرعاً لازم ہے اور وہ بھی تحریری، اور حضرت سیدنا ابن مسعود علیہ الرضوان فرماتے ہیں،

من افتی فی کل ما استفتی فھو مجنون۔[1] جو ہر استفتاء کا جواب دے مجنون ہے۔

یہ اس لئے لکھ دیا کہ اگر آپ نوعیت سوال سے مطلع فرماتے تو جواب لاو نعم و دیر وشتاب معین ہوسکتا۔ والسلام۔

مسئلہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، من جانب احقر العباد ملک محمد امین جالندھر شہر۔ مجموعہ فتاوی عبدالحی صاحب اہلسنت وجماعت کے مطابق ہے یا کچھ گڑبڑ ہے؟ اطلاع بخشی جائے۔

الجواب

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ اس میں بہت مسائل میں فرق ہے خصوصاً پچھلی اور

---

[1]

دوسری جلد میں جس کی کچھ اصلاح خود انھوں نے اپنی طرف سے سوالات قائم کرکے کی ہے۔ والسلام

مسئلہ ۲۲ از بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسئولہ مولوی نور محمد صاحب طالب علم
۹ ربیع الآخر ۱۳۳۶ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ایک شخص اپنے مرشد کے فتوے کے رد پر تصدیق کرے یہ بیعت سے خارج ہوا یا نہیں؟

الجواب

بعض فتووں کا رد کفر ہوتا ہے بعض کا ضلالت، بعض کا جہالت، بعض کا حماقت، بعض کا حق ایک حکم نہیں ہوسکتا، کیا فتوٰی تھا اور کیا رد، سائل مفصل لکھے اور یہ بھی کہ تصدیق کرنے والے کو اس کے خلاف اپنے مرشد کا فتوٰی معلوم تھا یا نہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

فلسفہ، طبعیات، سائنس، نجوم، منطق

مسئلہ ۲۳ مرسلہ مولوی احمد شاہ ساکن موضع سادات

بجلی کیا شے ہے؟

الجواب

اللہ تعالٰی نے بادلوں کے چلانے پر ایک فرشتہ مقرر فرمایا ہے جس کا نام رعد ہے، اس کا قد بہت چھوٹا ہے، اور اس کے ہاتھ میں ایک بہت بڑا کوڑا ہے، جب وہ کوڑا بادل کو مارتا ہے اس کی تری سے آگ جھڑتی ہے اس کا نام بجلی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۲۴ مرسلہ احمد شاہ مذکور

زلزلہ آنے کا کیا باعث ہے؟

الجواب

اصلی باعث آدمیوں کے گناہ ہیں، اور پیدا یوں ہوتا ہے کہ ایک پہاڑ تمام زمین کو محیط ہے اور اس کے ریشے زمین کے اندر اندر سب جگہ پھیلے ہوئے ہیں جیسے بڑے درخت کی جڑیں دور تک اندر اندر پھیلتی ہیں، جس زمین پر معاذ اللہ زلزلہ کا حکم ہوتا ہے وہ پہاڑ اپنے اس جگہ کے ریشے کو جنبش دیتا ہے زمین ہلنے لگتی ہے۔
واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ ۲۵ از ضلع کچہری ڈاک خانہ ہونڈا کوٹی مجیب نگر مرسلہ سردار مجیب رحمان خاں ۲۶ صفر ۱۳۲۶ھ

جناب مولوی صاحب معظم مکرم منبع الالطاف وکرم از اخلاق علیم الاشفاق زاد مجدکم وفیوضکم۔ بعد از تسلیم مسنون، نیاز مشحون، و تمنائے لقائے شریف عرض خدمت والا ہے۔ نسبت زلزلہ مشہور ہے کہ زمین ایک شاخ گاؤ پر ہے کہ وہ ایک مچھلی پر کھڑی رہتی ہے، جب اس کا سینگ تھک جاتا ہے تو دوسرے سینگ پر بدل کر رکھ لیتی ہے، اس سے جو جنبش وحرکت زمین کو ہوتی ہے اس کو زلزلہ کہتے ہیں۔ اس میں استفسار یہ ہے کہ سطح زمین ایک ہی ہے اس حالت میں جنبش سب زمین کو ہونا چاہئے، زلزلہ سب جگہ یکساں آنا چاہئے۔ گزارش یہ ہے کہ کسی جگہ کم کسی مقام پر زیادہ، کہیں بالکل نہیں آتا۔ بہرحال جو کیفیت واقعی اور حالت صحیح ہو اس سے معزز فرمائیے۔ بعید از کرم نہ ہوگا۔ زیادہ نیاز وادب۔

راقم آثم سردار مجیب رحمان خاں علیہ دار علاقہ مجیب نگر

الجواب

جناب گرامی دام مجدکم السامی، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

زلزلہ کا سبب مذکورہ زبان زد عوام محض بے اصل ہے اور اس پر وہ اعتراض نظر بظاہر صحیح و صواب۔ اگرچہ اس سے جواب ممکن تھا کہ ہمارے نزدیک ترکیب اجسام جواہر فردہ سے ہے اور ان کا اتصال محال، صدراء وغیرہ** کاسہ لیسان فلاسفہ نے جس قدر دلائل ابطال جزء لایتجزی پر لکھے ہیں ان میں کسی سے ابطال نفس جز نہیں ہوتا۔ ہاں دو جز کا اتصال محال نکلتا ہے، یہ نہ ہمارے قول کے منافی نہ جسم کے اتصال حسی کا نافی۔ دیوار جسم واحد ہی جانی جاتی ہے حالانکہ وہ اجسام متفرقہ ہے، جسم انسان میں لاکھوں مسام ثابت، فراق ہیں اور ظاہراً اتصال۔ خوردبین سے دیکھا جاتا ہے کہ نظر جسے متصل گمان کرتی ہے کس قدر منفصل ہے، پھر ان شیشوں کی اختلاف قوت بتارہی ہے کہ مسام کی باریکی کسی حد پر محدود نہیں ٹھہرا سکتے جو شیشہ ہمارے پاس اقوٰی سے اقوٰی ہو اور اس سے بعض اجسام مثل آہن وغیرہ میں مسام اصلا نظر نہ آئیں ممکن کہ اس سے زیادہ قوت والا شیشہ انہیں دکھادے۔ معہذا نظر آنے کے لئے دو خط شعاعی میں کہ بصر سے نکلے زاویہ ہونا ضرور۔ جب شے غایت صغر پر پہنچتی ہے دونوں خط باہم منطبق متلاقی ہو کر زاویہ رویت معدوم ہوجاتا اور شے نظر نہیں آتی ہے یہی سبب ہے کہ کواکب ثابتہ کے لئے اختلاف منظر نہیں کہ بوجہ کثرت بُعد وہاں نصف قطر زمین یعنی تقریباً چار ہزار میل کے طول وامتداد کی اصلاً قدر نہ رہی، دونوں خط کہ مرکز ارض اور مقام ناظر سے نکلے باہم ایک دوسرے پر منطبق معلوم ہوتے ہیں زاویہ نظر باقی نہیں رہتا تو مسام کا اس باریکی تک پہنچنا کچھ دشوار نہیں بلکہ ضرور ہے کہ کوئی قوی سے قوی خوردبین انہیں امتیاز نہ کرسکے اور سطح بظاہر متصل محسوس ہو، اور جب زمین اجزائے متفرقہ کا

تام ہے تو اس حرکت کا اثر بعض اجزاء کو پہنچنا بعض کو نہ پہنچنا مستبعد نہیں کہ اہل سنت کے نزدیک ہر چیز کا سبب اصلی محض ارادۃ اللہ عزوجل ہے۔ جتنے اجزاء کے لئے ارادۂ تحریک ہوا انھیں پر اثر واقع ہوتا ہے وبس۔ سواران دریا نے مشاہدہ کیا ہے کہ ایام طوفان میں جو بلاد شمالیہ میں حوالی تحویل سرطان یعنی جون جولائی اور بلاد جنوبیہ میں حوالی تحویل جدی یعنی دسمبر جنوری ہے۔ ایک جہاز ادھر سے جاتا اور دوسرا ادھر سے آرہا ہے دونوں مقابل ہوکر گزرے اس جہاز پر سخت طوفان ہے اور اسے بالکل اعتدال واطمینان، حالانکہ باہم کچھ ایسا فصل نہیں۔ ایک وقت ایک پانی ایک ہوا اور اثر اس قدر مختلف، تو بات وہی ہے کہ ماشاء اللہ کان وما لم یشأ لم یکن جو خدا چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا نہیں ہوتا، مگر اس جواب کی حاجت ہم کو اس وقت ہے کہ وہ بیان عوام شرع سے ثابت ہو، اس کے قریب قریب ثبوت صرف ابتدائے آفرینش زمین کے وقت ہے جب تک پہاڑ پیدا نہ ہوئے تھے۔ عبدالرزاق وفریابی وسعید بن منصور اپنی اپنی سنن اور عبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر وابن مردویہ وابن ابی حاتم اپنی تفاسیر اور ابو الشیخ کتاب العظمۃ اور حاکم بافادہ تصحیح مستدرک اور بیہقی کتاب الاسماء اور خطیب تاریخ بغداد اور ضیائے مقدسی صحیح مختارہ میں عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی،

قال ان اول شیئ خلق اللہ القلم فقال لہ اکتب، فقال یارب وما اکتب؟ قال اکتب القدر فجری من ذٰلک الیوم ما ھو کائن الی ان تقوم الساعۃ ثم طوی الکتاب ارتفع القلم وکان عرشہ علی الماء فارتفع بخار الماء ففتقت منہ السمٰوٰت ثم خلق النون فبسطت الارض علیہ والارض علی ظھر النون فاضطرب النون فمادت الارض فاثبتت بالجبال[1]

فرمایا، اللہ عزوجل نے ان مخلوقات میں سب سے پہلے قلم پیدا کیا اور اس سے قیامت تک کے تمام مقادیر لکھوائے اور عرش الٰہی پانی پر تھا پانی کے بخارات اُٹھے ان سے آسمان جدا جدا بنائے گئے، پھر مولٰی عزوجل نے مچھلی پیدا کی اس پر زمین بچھائی، زمین پشت ماہی پر ہے، مچھلی تڑپی، زمین جھونکے لینے لگی، اس پر پہاڑ جماکر بوجھل کردی گئی۔

کما قال تعالٰی والجبال اوتادا[2]

جیسا کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا، اور پہاڑوں کو میخیں بنایا۔

وقال تعالٰی والقٰی فی الارض رواسی۔

اور اللہ تعالٰی نے فرمایا، اور اس نے زمین میں لنگر

---

[1] الدر المنثور تحت آیۃ ۶۸/۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۲۳/۸

[2] القرآن الکریم ۷۸/۷

ان تمید بکم[1] — ڈالے کہ کہیں تمہیں لے کر نہ کانپے۔ (ت)

مگر یہ زلزلہ ساری زمین کو تھا۔ خاص خاص مواضع میں زلزلہ آنا، دوسری جگہ نہ ہونا، اور جہاں ہونا وہاں بھی شدت وخفت میں مختلف ہونا، اس کا سبب وہ نہیں جو عوام بتاتے ہیں، سببِ حقیقی تو وہی ارادۃ اللہ ہے، اور عالمِ اسباب میں باعث اصلی بندوں کے معاصی۔

ما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم ویعفوا عن کثیر[2] — تمہیں جو مصیبت پہنچتی ہے تمہارے ہاتھوں کی کمائیوں کا بدلہ ہے، اور بہت کچھ معاف فرمادیتا ہے۔ (ت)

اور وجہ وقوع یہ کہ کوہ قاف کے ریشہ کی حرکت ہے۔ حق سبحٰنہ وتعالٰی نے تمام زمین کو محیط ایک پہاڑ پیدا کیا ہے جس کا نام قاف ہے۔ کوئی جگہ ایسی نہیں جہاں اس کے ریشے زمین میں نہ پھیلے ہوں۔ جس طرح پیڑ کی جڑ بالائے زمین تھوڑی سی جگہ میں ہوتی ہے اور اس کے ریشے زمین کے اندر اندر بہت دور تک پھیلے ہوتے ہیں کہ اس کے لئے وجہ قرار ہوں اور آندھیوں میں گرنے سے روکیں، پھر پیڑ جس قدر بڑا ہوگا اتنی ہی زیادہ دور تک اس کے ریشے گھیریں گے۔ جبل قاف جس کا دور تمام کرہ زمین کو اپنے پیٹ میں لئے ہے اس کے ریشے ساری زمین میں اپنا جال بچھائے ہیں، کہیں اوپر ظاہر ہو کر پہاڑیاں ہوگئے کہیں سطح تک آکر تھم رہے جسے زمین سنگلاخ کہتے ہیں، کہیں زمین کے اندر ہی قریب یا بعید ایسے کہ پانی کی چوان سے بھی بہت نیچے۔ ان مقامات میں زمین کا بالائی حصہ دور تک نرم مٹی رہتا ہے جسے عربی میں سہل کہتے ہیں۔ ہمارے قرب کے عام بلاد ایسے ہی ہیں مگر اندر اندر قاف کے رگ وریشہ سے کوئی جگہ خالی نہیں جس جگہ زلزلہ کے لئے ارادۂ الٰہی عزوجل ہوتا ہے والعیاذ برحمتہ ثم برحمۃ رسولہ جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم (اللہ تعالٰی جل جلالہ کی پناہ اس کی رحمت کے ساتھ اور اس کے رسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی رحمت کے ساتھ۔ ت) قاف کو حکم دیتا ہے کہ وہ اپنے وہاں کے ریشے کو جنبش دیتا ہے، صرف وہیں زلزلہ آئے گا جہاں کے ریشے کو حرکت دی گئی، پھر جہاں خفیف کا حکم ہے اس کے محاذی ریشہ کو آہستہ ہلاتا ہے اور جہاں شدید کا امر ہے وہاں بقوت۔ یہاں تک کہ بعض جگہ صرف ایک دھکا سا لگ کر ختم ہوجاتا ہے اور اسی وقت دوسرے قریب مقام کے در و دیوار جھونکے لیتے، اور تیسری جگہ زمین پھٹ کر پانی نکل

---

[1] القرآن الکریم ۱۶/۱۵
[2] " " ۴۲/۳۰

آتا ہے یا عنفِ حرکت سے مادۂ کبریتی مشتعل ہو کر شعلے نکلتے ہیں چیخوں کی آواز پیدا ہوتی ہے والعیاذ باللہ تعالٰی (اللہ تعالٰی کی پناہ ۔ ت) زمین کے نیچے رطوبتوں میں حرارتِ شمس کے عمل سے بخارات سب جگہ پھیلے ہوئے ہیں اور بہت جگہ دُخانی مادہ ہے، جنبش کے سبب منافذِ زمین متسع ہو کر وہ بخارات و دخان نکلتے ہیں، طبعیات میں پاؤں تلے کی دیکھنے والے انھیں کے ارادۂ خروج کو سببِ زلزلہ سمجھتے ہیں حالانکہ اُن کا خروج بھی سببِ زلزلہ کا مسبب ہے۔ امام ابوبکر ابن ابی الدنیا کتاب العقوبات اور ابوالشیخ کتاب العظمۃ میں حضرت سیدنا عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی:

قال خلق اللہ جبلا یقال لہ قاف محیط بالعالم وعروقہ الی الصخرۃ التی علیہا الارض فاذا اراد اللہ ان یزلزل قریۃ امر ذلک الجبل فحرک العرق الذی یلی تلک القریۃ فیزلزلہا ویحرکہا فمن ثم تحرک القریۃ دون القریۃ۔[1]

اللہ عزوجل نے ایک پہاڑ پیدا کیا جس کا نام "ق" ہے، وہ تمام زمین کو محیط ہے اور اس کے ریشے اس چٹان تک پھیلے ہیں جس پر زمین ہے جب اللہ عزوجل کسی جگہ زلزلہ لانا چاہتا ہے اس پہاڑ کو حکم دیتا ہے وہ اپنے اس جگہ کے متصل ریشے کو لرزش و جنبش دیتا ہے، یہی باعث ہے کہ زلزلہ ایک بستی میں آتا ہے دوسری میں نہیں۔

حضرت مولوی معنوی قدس سرہ الشریف مثنوی شریف میں فرماتے ہیں:

(۱) رفت ذوالقرنین سوئے کوہ قاف — دید او را کز زمرد بود صاف

(۲) گرد عالم گشتہ او محیط — ماند حیراں اندراں خلق بسیط

(۳) گفت تو کوہی دگرہا چیستند — کہ بہ پیش عظم تو باز ایستند

(۴) گفت رگہائے من اند آں کوہہا — مثل من نبوند در حسن و بہا

(۵) من بہر شہرے رگے دارم نہاں — بر عروقم بستہ اطراف جہاں

(۶) حق چو خواہد زلزلہ شہرے مرا — امر فرماید کہ جنباں عرق را

(۷) پس بجنبانم من آں رگ را بقہر — کہ بداں رگ متصل گشت است شہر

(۸) چوں بگوید بس شود ساکن رگم — ساکنم وز روئے فعل اندر تگم

(۹) ہمچو مرہم ساکن و بس کارکن — چوں خرد ساکن وزو جنباں سخن

(۱۰) نزد آنکس کہ نداند عقلش ایں — زلزلہ ہست از بخارات زمیں

[1] الاسرار المرفوعۃ بحوالہ ابن ابی الدنیا و ابی الشیخ حدیث ۱۲۲۹ دار الکتب العلمیہ بیروت ص ۲۲۱

(۱۱) این بخارات زمین نه بود بدان — ز امر حق است و از آن کوه گران[1]

(۱۲) مورکے بر کاغذے دید او قلم — گفت با مورے دگر این راز هم

(۱۳) کہ عجائب نقشہا آن کلک کرد — همچو ریحان و چو سوسن زار و ورد

(۱۴) گفت آن مور اصبع ست آن پیشہ ور — وین قلم در فعل فرع ست و اثر

(۱۵) گفت آن مور سوم کز بازوست — کہ اصبع لاغر ز زورش نقش بست

(۱۶) همچنیں می رفت بالا تا یکے — مهتر موران فطن بود اندکے

(۱۷) گفت کز صورت مبینید این هنر — کہ بخواب و مرگ گردد بے خبر

(۱۸) صورت آمد چوں لباس و چوں عصا — جز بعقل و جان نجنبد نقشہا[2]

(۱) حضرت ذوالقرنین کوہ قاف کی طرف تشریف لے گئے، انھوں نے ایک پہاڑ دیکھا جو زمرد سے زیادہ صاف تھا۔

(۲) اس احاطہ کرنے والے نے تمام جہان کے گرد حلقہ کیا ہوا تھا۔ اس وسیع مخلوق کو دیکھ کر آپ حیران رہ گئے۔

(۳) آپ نے فرمایا تو پہاڑ ہے دوسرے کیا ہیں کہ تیری بڑائی کے سامنے کھڑے ہوں۔

(۴) اس نے کہا کہ وہ دوسرے پہاڑ میری رگیں ہیں جو حسن اور قیمت میں میری مثل نہیں ہیں۔

(۵) ہر شہر میں میری رگ چھپی ہوئی ہے، دنیا کے کنارے میری رگوں پر بندھے ہوئے ہیں۔

(۶) جب اللہ تعالے کسی شہر میں زلزلہ لانا چاہتا ہے تو مجھے حکم دیتا ہے کہ رگ کو ہلائے۔

(۷) میں زور سے اس رگ کو ہلا دیتا ہوں جس رگ سے وہ شہر ملا ہوا ہوتا ہے۔

(۸) جب وہ فرماتا ہے کہ بس، تو میری رگ ساکن ہو جاتی ہے۔ میں بظاہر ساکن ہوں مگر حقیقت میں متحرک ہوں۔

(۹) جیسے کہ مرہم ساکن اور بہت کام کرنے والی ہے۔ جیسے عقل ساکن ہے اور اس کی وجہ سے بات متحرک ہے۔

(۱۰) جس کی عقل اس کو نہیں پہنچتی اس کے نزدیک زلزلہ زمین کے بخارات کی وجہ سے ہے۔

---

[1] مثنوی معنوی دفتر چہارم رفتن ذوالقرنین بکوہ قاف مؤسسہ انتشارات اسلامی لاہور ۴/ ۵۱-۳۵۰

[2] " " بیانِ آنکہ مورے بر کاغذے می رفت الخ " " " " " " ۴/ ۳۵۲

(۱۱) سمجھ لے کہ یہ زمین کے بخارات نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس بھاری پہاڑ کی وجہ سے ہے۔

(۱۲) ایک چھوٹی سی چیونٹی نے کاغذ پر قلم کو دیکھا تو اس نے دوسری چیونٹی سے بھی یہ راز کہہ دیا۔

(۱۳) کہ اس قلم نے عجیب نقشے کھینچے ہیں جیسے نازبو، سوسن کا کھیت اور گلاب کا پھول۔

(۱۴) اس چیونٹی نے کہا اصل میں یہ سارا کام کرنے والی انگلی ہے، یہ قلم تو عمل میں اس انگلی کے تابع ہے اور اس کا اثر ہے۔

(۱۵) تیسری چیونٹی نے کہا کہ وہ بازو کی وجہ سے ہے کیونکہ کمزور انگلی نے اپنی طاقت سے یہ نقش و نگار نہیں کیا ہے۔

(۱۶) بات اسی طرح اوپر چلتی گئی، یہاں تک کہ چیونٹیوں کی ایک سردار جو کچھ سمجھدار تھی۔

(۱۷) اس نے کہا اس کو جسم کا ہنر مت سمجھو کیونکہ وہ تو نیند اور موت میں بے خبر ہو جاتا ہے۔

(۱۸) جسم تو لباس اور لاٹھی کی طرح ہے۔ عقل اور جان کے بغیر یہ نقش نہیں بن سکتے ہیں۔ (ت) بحر العلوم قدس سرہٗ فرماتے ہیں:

ایں رد ست بر فلاسفہ کہ میگویند بخارات در زمین محبوس مے شوند بالطبع میل خروج کنند و از مصادمت ایں اجزاء تفرق اتصال اجزائے زمین مے شود و زمین در حرکت می آید و ایں ست زلزلہ۔ پس مولوی قدس سرہٗ رد ایں قول می فرماید کہ قیام زمین از کوہہاست ورنہ در حرکت میماند ہمیشہ پس آں کوہ جنبش مے دہد زمین را بامر اللہ تعالےٰ۔

یہ فلاسفہ پر رد ہے جو کہتے ہیں کہ بخارات زمین میں محبوس ہوتے ہیں اور طبعی طور پر خروج کی طرف میلان کرتے ہیں، چنانچہ ان بخارات کے ٹکراؤ کی وجہ سے زمین کے اجزائے متصلہ میں تفرق پیدا ہوتا ہے اور زمین حرکت کرنے لگتی ہے اور یہی زلزلہ ہے۔ چنانچہ مولوی قدس سرہٗ اس قول کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زمین کا قیام تو پہاڑوں کے سبب ہے ورنہ یہ مسلسل حرکت کرتی رہتی۔ لہذا وہ پہاڑ اللہ تعالےٰ کے حکم سے زمین کو حرکت دیتا ہے۔ (ت)

چیونٹیوں کی حکایت سے بھی ان سفہا کی تنگ نظری کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ جس طرح قلم کی حرکت انگلیوں سے انگلیوں کی قوت بازو سے بازو کی طاقت جان سے ہے تو نقش کو قلم سے سمجھتے ہیں جاہل

بناتی ہے مگر احمق چیونٹیاں اپنی اپنی رسائی کے موافق ان کا فاعل قلم انگلیوں بازو کو سمجھیں یونہی ارادۂ اللہ سے کوہ قاف کی تحریک ہے اس کی تحریک سے بخارات کا نکلنا زمین کا ہلنا ہے، یہ احمق چیونٹیاں جنھیں فلسفی یا طبیعی والے کہئے صدمۂ بخارات کو سبب زلزلہ سمجھ لیجئے، بلکہ نظر کیجئے تو یہ ان چیونٹیوں سے زیادہ کودن و بدعقل ہیں۔ انھوں نے سبب ظاہری کو سبب کہا، انھوں نے سبب کے دو مسببوں سے ایک کو دوسرے کا سبب ٹھہرالیا۔ وباللہ العصمۃ، واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم (حفاظت اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے ہے، اور اللہ سبحانہ وتعالٰی خوب جانتا ہے۔ ت)۔

مسئلہ ۲۶: از سورنیاں ضلع بریلی مرسلہ امیر علی صاحب قادری ۱۲ رجب ۱۳۳۱ھ

بادل، ہوا کی کیا بنیاد ہے؟ کس جگہ سے شروع ہوتے ہیں؟ اور تمام جگہ یکساں ہوا چلتی ہے زمین میں مقام ہے یا آسمان پر؟

الجواب

ہوا رب العزت تبارک وتعالٰی کی ایک پرانی مخلوق ہے کہ پانی سے بنائی گئی اور اس کے لئے علمِ الٰہی میں ایک خزانہ ہے جس پر دروازہ لگا ہوا ہے اور وہ بند ہے اور فرشتہ اس پر موکل ہے، جتنی ہوا اس میں سے رب العزت بھیجنا چاہتا ہے فرشتہ کو حکم دیتا ہے کہ اس میں سے بقدرِ حکم ایک بہت خفیف حصہ روانہ کرتا ہے۔ جب قوم عاد پر اللہ تعالٰی نے ہوا کا طوفان بھیجنا چاہا جو سات راتیں اور آٹھ دن متواتر ان پر رہا، ان سب کو ہلاک کردیا، اس وقت اس فرشتہ کو حکم ہوا تھا کہ عاد پر ہوا بھیج۔ اس نے عرض کی اتنا سوراخ کھول دوں جتنا بیل کا نتھنا۔ فرمایا تو چاہتا ہے کہ ساری زمین کو الٹ دے بلکہ چھلے برابر کھول۔ اور یوں ہوا ہر وقت زمین اور آسمانوں سب میں بھری ہے اور انسان اور اکثر حیوانات کی اس پر زندگی ہے۔

اور بادل بخارات سے بنتے ہیں۔ جب رطوبت میں حرارت عمل کرتی ہے بھاپ پیدا ہوتی ہے، حق سبحانہٗ ہوا بھیجتا ہے کہ وہ اس کو جمع کرتی ہے پھر تہ بہ تہ اس کے بادل بناتی ہے پھر جہاں حکم ہوتا ہے اسے لیجاتی ہے اور بحکمِ الٰہی حرارت کے عمل سے وہ پگھل کر پانی ہوکر گرتی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۲۷: مسئولہ محمد اسمٰعیل صاحب محمد آبادی امام مسجد چھاؤنی بریلی ۶ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

کیا یہ بات معتبر حدیث سے ثابت ہے کہ عورتوں کو بنسبت مرد کے نو حصہ شہوت زیادہ دی گئی ہے؟ اگر ہے تو شریعت مطہرہ میں چار عورت تک نکاح جائز ہے ماسوائے اس کے لونڈیاں الگ۔ تو ایک خاوند باوجود ہونے ایک حصہ شہوت کے کیونکر چار عورتوں اور لونڈیوں کی خواہش پوری کرسکے گا؟ یعنی اس میں کیا حکمت ہے؟ براہِ کرم مفصل جواب عنایت ہو تاکہ دشمنانِ اسلام کو اس شہوت کے بارے میں جواب

دے سکیں۔ مکرر آنکہ چار عورتوں تک کے حکم میں بہت سی حکمتیں ہیں مگر اس سوال میں فقط شہوت کی نسبت جواب طلب ہے۔

الجواب

عورتوں کی شہوت فقط نو حصے نہیں بلکہ سو حصے زائد ہے ولکن اللہ القی علیھن الحیاء[1] لیکن اللہ تعالٰی نے ان پر حیا ڈال دی ہے۔ آدمی جب اپنے سے کسی ذرا زائد عقل والے کا کام دیکھتا ہے اور سمجھ میں نہیں آتا تو کہتا ہے کہ اس کی عقل زائد ہے اس نے کچھ سمجھ کر کیا ہے پھر رب العزت علیم و خبیر جل جلالہ کے افعال میں کیوں خدشہ پیدا کیا ہے کہ اس میں ایک سہل سی حکمت یہ ہے کہ فعلِ جماع میں مرد کا تعلق صرف لذت کا ہے اور عورت کو صدہا مصائب کا سامنا ہے، نو مہینے پیٹ میں رکھتی ہے کہ چلنا پھرنا، اٹھنا، بیٹھنا دشوار ہوتا ہے۔ پھر پیدا ہوتے وقت تو ہر جھٹکے پر موت کا پورا سامنا ہوتا ہے۔ پھر اقسام اقسام کے درد میں نفاس کی نیند اڑجاتی ہے۔ اسی لئے فرماتا ہے:

حملتہ امہ کرھا ووضعتہ کرھا وحملہ وفصالہ ثلثون شھرا۔[2]

اس کی ماں نے اس کو پیٹ میں رکھا تکلیف سے اور جنا اس کو تکلیف سے، اور اس کو اٹھائے پھرنا اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینہ میں ہے (ت)

تو ہر بچہ کی پیدائش میں عورت کو کم از کم تین برس با مشقت جیل خانہ ہے تو اگر اس قدر کثیر و غالب نہ رکھی جاتی ایک بار کے بعد پھر کبھی پاس نہ آتی، انتظامِ دنیا تباہ ہو جاتا۔ مرد کے پیٹ سے اگر ایک دفعہ بھی چوہے کا بچہ پیدا ہوتا تو عمر بھر کو کان پکڑ لیتا۔ یہ حکمت ہے جس کے سبب وہ ان تمام مصائب کو بھول جاتی ہے۔ واللہ تعالٰی اعلم

مسئلہ ۲۸: از ڈاکخانہ دہاموں کے تحصیل ڈسکہ ضلع سیالکوٹ مرسلہ محمد قاسم صاحب قریشی مدرس مدرسہ مورخہ ۲۰ ذیقعدہ ۱۳۳۵ھ

رفع اشتباہ کے لئے مطلع فرمادیں کہ دن رات کی تبدیلی کا موجب گردشِ ارضی ہے یا سماوی؟ جواب تفصیل سے مشکور فرمائیں، اللہ تعالٰی جزائے خیر و توفیق نیک عطا فرمائے۔

---

[1] المقاصد الحسنۃ کتاب النکاح وابواب من متعلقاتہ حدیث ۷۰۵ دار الکتاب العربی بیروت ص ۳۰۴
[2] القرآن الکریم ۴۶/ ۱۵

الجواب

دن رات کی تبدیلی گردشِ ارضی سے ماننا قرآن عظیم کے خلاف اور نصارٰی کا مذہب ہے اور گردشِ سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل ہے حقیقۃً اس کا سبب گردشِ آفتاب ہے

قال اللہ تعالٰی :

والشمس تجری لمستقرلھا ذٰلک تقدیر العزیز العلیم[1] واللہ تعالٰی اعلم۔

اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے یہ اندازہ ہے زبردست علم والے کا۔ واللہ تعالٰی اعلم۔ (ت)

مسئلہ ۲۹: مسئولہ مولوی ظفرالدین صاحب

زائچہ نکالنے میں پہلا خانہ طالع وہ جزء فلک البروج کا ہوتا ہے جو وقت ولادت مولود طلوع کر رہا ہے یا وہ جزء فلک البروج جس میں کوئی ستارہ سیارہ ہو تو اس وقت طلوع کر رہا ہے یا بعد کو طلوع کرے گا۔ ولادت عزیزیہ زینب خاتون سلمہا تقریباً ۷ بجے صبح کے وقت ہوئی تھی اور ولادت عزیزیہ زینب خاتون شب جمعہ ۳ بجے۔ کیا زائچہ ان دونوں کا یہی ہوگا یا دوسرا؟

الجواب

طالع وہ نقطہ فلک البروج ہے جو کسی وقت میں مطلوب میں جانب شرق افق حقیقی بعدی پر ہو، یہی زائچہ ولادت میں لیا جاتا ہے اور یہی زائچہ سال میں بھی جملہ اعمال میں، اور یہ معنی کہ وہ برج طالع فی الحال یا فی الاستقبال جس میں وقت مطلوب کوئی سیارہ ہو ہرگز سیاست رنجہ نجم مکسر جفر وغیرہ کسی علم یا کسی ذی علم کی اصطلاح نہیں یوں ہر شخص کو اختیار ہے کہ اپنی اصطلاح جو چاہے مقرر کرے مگر وہ اسی حد تک محدود رہے گی کسی علم یا فن میں ملحوظ نہیں ہو سکتی طالع اگرچہ غیر تجزی ہے جیسا کہ اس کے موجب میں ظاہر ہوا مگر اہل تنجیم و فن تنجیم اس سے وہ درجہ مراد لیتے ہیں جو وقت مطلوب افق شرقی پر بلدی پر ہو وہ اس کا باعث یہ ہے کہ ان کے نزدیک احکام زائچہ متبدل نہیں ہوتے جب تک درجہ طالع نہ ڈھلے، اور اس میں تین چار منٹ تک کی غلطی کا تحمل بھی ہے کہ منٹ سکنڈ بالکل صحیح وقت ولادت معلوم ہونا نادر ہے بہرحال اس تین چار منٹ کی تخمین کے اندر اندازی محاسبہ جو نقطہ وقت ولادت حاصل جائے ولادت کے افق شرقی پر ہوا سے طالع کہتے ہیں پھر حسب قواعدہ مقررہ اس سے وہاں دیگر بیوت معلوم کرتے ہیں۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/ ۳۸

پھر تسویۃ البیوت کے کئی قاعدوں میں (جن میں بحسب مرکز طالع فلک البروج یا معدل النہار یا اول السموت کے بارہ حصے مساوی کئے جاتے ہیں اور یہ فقیر کے نزدیک بحسب دلائل مختار تقسیم اول السموات ہے) بیوت دوازدگانہ کے مبادی ومطالع معلوم کرکے زائچہ درست کرتے ہیں اب وقت مطلوب پر جو کچھ تقویم سیارات سبعہ و راس وذنب ہوا استخراج کرکے ہر ایک کو اس کے بیت میں رکھتے ہیں، اور ہر کوکب کے ۵۶ ضعف ۷۲ قوتوں اور اس کے مراتب سے نتیجہ حاصل قوت یا ضعف مع تعیین مرتبہ نکالتے ہیں۔ اس کے بعد استخراج اسہام ہے جن میں سہم السعادۃ سہم الغیب ضروری سمجھے جاتے ہیں اس کے بعد احکام کئے کا وقت ہے جو محض جہل جزاف ہے۔

قل لایعلم من فی السمٰوٰت والارض الغیب الا اللہ[1]

تم فرماؤ غیب نہیں جانتے جو کوئی آسمانوں اور زمین میں ہیں مگر اللہ۔ (ت)

آپ کی خوشی کے لئے استخراج طالع ومراکز بیوت وتسویۃ البیوت کرکے میں بھیج سکتا ہوں ان شاء اللہ تعالٰی مگر وقت ولادت کا دقیقہ ساعت اور موضع ولادت کے طول وعرض کا علم ضروری ہے اس سے اطلاع دیجئے اور جب تک آپ تقویم کواکب سبعہ اس وقت حاضر کے لئے استخراج کرکے مجھے بھیج دیجئے کہ اس کی جانچ کرلوں تقویمات نکالنے کے متعدد برہان وطریقے میرے رسالہ مسفر المطالع فی التقویم الطالع میں ہیں۔ سہل تر طریقہ یہ ہے کہ،

(۱) المنک میں ہر مہینہ کے صفحہ چہارم خانہ اول سے اس تاریخ آفتاب کی تقویم اور خانہ سوم سے اس کا لگارثم بعد اٹھائے پھر ختم جداول سال النیرین کے بعد جو خمسہ متحیرہ کے جدول میں دیتا ہے المنک حال میں صفحہ ۱۳۶ سے جدول عطارد ہے ۱۵۴ سے جدول زہرہ وھکذا اس میں تاریخ مطلوب تین اخیر خانوں سے طول کوکب بر مرکزیت شمس وعرض کوکب بر مرکزیت شمس ولگارثم بعد کوکب اٹھائے یا اسی ترتیب پر لکھے میں پھر تقدیم شمس پر چھ برج اضافہ کر تقویم کوکب بر مرکزیت شمس سے تفریق کیجئے باقی کا نام زاویۃ الشمس رکھئے مفروق منہ کم ہو تو اس پر دورہ بڑھا لیجئے زاویۃ الشمس کے نصف کا ربع دور حصہ سے تفاضل لے کر اس کا نام محفوظ رکھئے محفوظ کا ظل لگارثمی لیجئے۔

(۲) عرض کوکب بر مرکزیت شمس جیب التمام لگارثمی لیجئے پھر علویات یعنی زحل ومشتری ومریخ میں اس لوجم کو لوبعد کوکب میں جمع کرکے لو شمس اس سے تفریق کردیجئے اور سفلیات یعنی زہرہ وعطارد میں لوبعد شمس سے

---

[1] القرآن الکریم ۲۷/ ۶۵

اسی مجرد دوم و و بعد کوکب کو تفریق کیجئے، بہرحال جو بچے اسے جدول ظل لوگارثمی میں معکوس کرکے قوس حاصل سے ۴۵ درجے گھٹا کر باقی کا ظل لوگارثمی لیجئے۔

(۴) اسی ظل محفوظ کو جمع کیجئے اور سطلیان میں محفوظ سے تفریق اس حاصل یا باقی کا نام زاویۃ الارض رکھئے۔ پس اگر زاویۃ الشمس نصف دور قعت جو سے کم ہے تقویم شمس سے زاویۃ الارض کم کرلیجئے ورنہ تقویم شمس و زاویۃ الارض کو جمع کرلیجئے، یہ باقی یا حاصل تقویم کوکب اس نصف النہار مرصدی کے لئے ہوگی۔ اسی طرح دوسرے نصف النہار مرصدی کی تقویم لیجئے جب دو نصف النہار مرصدی مکتنف بوقت مطلوب کی تقویم معلوم ہوگی تعدیل مافی طرفین سے تقویم کوکب بوقت مطلوب معلوم ہو جائے گی۔

تنبیہ: یہ جو ہم نے دو نصف النہار مکتنف بوقت مطلوب کی تقویم نکالنے کو کہا اور ابتداءً وقت مطلوب کی تقویم لینا نہ کہا اس سے تطویل نہ سمجھا جائے بلکہ بہت تخفیف مونت اور تین فائدوں پر مشتمل ہے:

(۱) یوں تقویم و لو بعد شمس و تقویم کوکب بر کریت شمس شمس و عرض کوکب کذلک و لو بعد کوکب جیسا لکھے ملیں گے ورنہ پانچوں میں تعدیل مابین السطرین کرنی ہوگی۔

(۲) دو نصف النہار مکتنف تقویمیں کے لینے سے کار اج کوکب واقف مستقیم ہونا معلوم ہو جائے گا۔

(۳) اس دن کے ہر منٹ کی تقویم اس سے معلوم ہو سکے گی اگر بعد کو تحقیق ہو کر مثلاً وقت ولادت اتنے منٹ آگے یا پیچھے تھا تو اور اک تقویمات کے لئے تجدید اعمال کی حاجت نہ ہوگی۔

رسالہ

مقامع الحدید علیٰ خدّ المنطق الجدید

۱۳۰۴ھ

(لوہے کے گُرز منطقِ جدید کے رُخسار پر)

مسئلہ از بریلی منجانب نواب مولوی سلطان احمد صاحب یکم رجب ۱۳۰۴ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ما ئے بیضا ضیائے حضرات علمائے دین ادام اللہ برکاتھم الیٰ یوم الدین (اللہ تعالیٰ قیامت تک ان کی برکتوں کو دوام بخشے۔ ت) پر واضح ہو کہ ان روزوں (فلاں) زید فلسفی نے کہ اپنے آپ کو سُنّی کتا بلکہ اعلم علمائے اہلسنت جانتا اور اپنے سوا اور علماء کو بہ نگاہ تحقیر و اہانت دیکھتا ہے، ایک کتاب منطق میں تالیف کی اور اسے جا بجا ذکرِ ہیولیٰ و قدمِ اشیاء و عقولِ عشرہ و مزعومۂ فلاسفہ وغیرہ ذٰلک مسائلِ فلسفیہ سے مملوّ و مشحون کیا۔

یہ خادمِ سنّت بنظرِ حمایتِ سنّت اس سے چند اقوال التقاط کرکے بغرضِ اظہار رائے عالیہ علمائے دین میں حاضر کرتا ہےعہ:

عہ خلاصہ اقوالِ فلسفیہ مع حکم جواب از مستفتی

قولِ اوّل: اللہ تعالیٰ کے سوا عالم کے دوسرے خالق اور ہیں۔ (باقی برصفحہ آئندہ)

قولِ اوّل : التحقیق أنّ ماهیات الطبائع کلها مجردۃ محضۃ لکن للطبائع المرسلۃ فی باب التجرد والمادیۃ مراتب (الی ان قال)

تحقیق یہ ہے کہ تمام طبیعتیں مجرد محض نہیں ہیں لیکن تجرد و مادیت کے اعتبار سے طبائع مطلقہ کے کئی مرتبے ہیں (یہاں تک کہ اس نے کہا) ساتواں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الجواب : یہ عقیدہ کفر ہے۔

قولِ دوم : مادہ اجسام قدیم ہے۔

الجواب : یہ قول کفر ہے۔

قولِ سوم : صورت جسمیہ نوعیہ قدیم ہیں۔

الجواب : یہ کفر ہے۔

قولِ چہارم : عقول عشرہ و نفوس قدیم ہیں۔

الجواب : یہ کفر ہے۔

قولِ پنجم : بعض چیزیں خود زیادہ استحقاقِ ایجاد رکھتی ہیں، اگر اللہ تعالیٰ انھیں نہ بنائے تو بخیل ٹھہرے اور ترجیح مرجوح لازم آئے۔

الجواب : یہ قول بدعت و ضلالت و مستلزم کفر ہے۔

قولِ ششم کی دلیل میں نقل کیا کہ عقول عشرہ ہر عیب و نقصان سے پاک و منزہ ہیں اور محال ہے کہ تمام عالم میں کوئی ذرہ کسی وقت اُن کے علم سے غائب ہو۔

الجواب : یہ کفر سے متسک ہے۔

قولِ ہفتم حدوث و تغیر۔ نہ کوئی شے نابود تھی نہ کبھی نابود ہو بلکہ جسے ہم کہتے ہیں اب تک نہ تھی وہ فقط پوشیدہ تھی اور جسے کہتے ہیں اب نہ رہی وہ صرف مخفی ہو گئی، حقیقۃً ہر چیز ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ رہے گی۔

الجواب : یہ کفر ہے اور بہت سے کفروں کو مستلزم۔

قولِ ہشتم : میری یہ کتاب نہایت تحقیق کے پایہ پر اور فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔

الجواب : یہ قول نہایت سخت گناہ عظیم اور بہت جا روایات کی رُو سے کفر ہے۔

واللہ تعالٰی اعلم۔

السابعة مرتبة الماهيات المجردة بالكلية، لا تعلق لهما بالمادة تعلق التقويم او الحلول او التدبير والتصرف، ولا تعلق لها الا تعلق الخلق والايجاد مثلا وهي حقائق المفارقات القدسية كالمعقب القدسي وسائر العقول العشرة والحقيقة الواجبة اهـ ملتقطا من ص ۲۵۰ الی ۲۵۱۔

مرتبہ ان ماہیتوں کا ہے جو کلی طور پر مجرد ہیں، اُن کا مادہ کے ساتھ تقویم، حلول یا تدبیر و تصرف کا کوئی تعلق نہیں اور نہ ہی تعلق خلق و ایجاد کے سوا ان کا کوئی اور تعلق ہے، اور وہ حقائق مفارقات قدسیہ ہیں جیسے معقب قدسی، عقول عشرہ اور حقیقت واجبہ اھ ملتقطا ص ۲۵۰ تا ۲۵۱۔

دوسرے رسالہ "القول الوسیط" میں اس مسئلہ کی تحقیق یوں لکھی ہے:

العلة الجاعلة هل يجب كونها واجبة الوجود او يمكن كونها ممكنة، المشهور الثاني فيه بين الحكماء، لكن المحققين منهم نصوا ان العلة المؤثرة بالذات هو البارئ، والعقول كالوسائط والشروط لتعلق التأثير الواجبي بغيرها كيف الماهية الامكانية انما وجودها بالاستعارة عن الواجب، فهو المعطي بالذات الوجودات، فان اعطاء المستعير ليس اعطاء حقيقة وانما هو اعطاء من تلقاء المالك كما ان استناد اضاءة العالم الى القمر ليس حقيقة بل بحسب الظاهر، وانما هو مستند الى الشمس والقمر واسطة محضة لانتقال ضوئها الى العالم، فالمنير بالذات هي لا هو، فعلية الممكن ظاهرية لا هوية محازية، فهذا الوجود الضعيف

کہ علتِ جاعلہ کا واجب الوجود ہونا واجب ہے یا اس کا ممکن ہونا جائز ہے، مشہور حکماء میں قول ثانی ہے، لیکن ان میں سے محققین نے صراحت کی ہے کہ علت مؤثرہ بالذات فقط باری تعالٰی ہے اور عقول تاثیر واجبی کے ان کے غیر کے ساتھ متعلق ہونے کے لئے واسطوں اور شرطوں کی طرح ہیں، کیوں نہ ہو حالانکہ ماہیت ممکنہ کا وجود تو واجب سے مستعار ہے چنانچہ وجودوں کا بالذات معطی واجب الوجود ہی ہے کیونکہ مستعیر کا کسی کو عطا کرنا درحقیقت اس کا عطا کرنا نہیں بلکہ وہ مالک کی طرف سے عطا کرنا ہے، جیسا کہ عالم کو روشن کرنے کی نسبت چاند کی طرف کرنا حقیقت کے اعتبار سے نہیں بلکہ ظاہر کے اعتبار سے ہے درحقیقت انارتِ عالم سورج کی طرف منسوب ہے، چاند تو اس کی روشنی کو عالم کی طرف منتقل کرنے کا محض واسطہ ہے۔ لہٰذا بالذات روشن کرنے والا سورج ہے نہ کہ چاند۔ چنانچہ

یصلح علۃ بمعنی الواسطۃ والشرط والمتمم والاٰلۃ لامفیدۃ لاوجود[عہ] حقیقۃ وقد استوفی ھذا التحقیق فی مقامہ اھ ملخصا ص ۲۔

ممکن کا ممکن کے لئے علت ہونا ظاہری و مجازی ہے، تو یہ ضعیف وجود اس معنی میں علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واسطہ، شرط، متمم اور آلہ ہے نہ کہ حقیقۃً مفید وجود ہے۔ اس کی پوری تحقیق اپنے مقام پر کردی گئی ہے اھ ملخصاً ص ۲۔ (ت)

قول دوم: المسئلۃ القائلۃ بان کل حادث مسبوق بالعدم مخصوصۃ بالحادث الزمانی، والمادۃ حادث ذاتی اھ مختصرا ص ۲۵۵

یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے یہ مسئلہ حادث زمانی کے ساتھ مختص ہے اور مادہ حادث ذاتی ہے اھ (مختصر صفحہ ۲۵۵) (ت)

قول سوم: الصورۃ الجسمیۃ والنوعیۃ ایضا من الحوادث الذاتیۃ ص ۲۔

صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ بھی حوادث ذاتیہ میں ہیں۔ ص ۲ (ت)

قول چہارم: السرمدیات والثابتات الدھریۃ کالعقول والنفوس القدیمۃ اھ ملتقطا ص ۱۵۔

سرمدیات (جن کی نہ ابتداء ہو نہ انتہاء) اور ثابتات دہریہ جیسے عقول اور نفوس قدیمہ اھ۔ (التقاط ص ۱۵)

قول پنجم: کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے پر لکھا،

اعلم ان الباقر استدل علی ھذا بان طبیعۃ الحیوان المرسل لیس متعلق الذات بمادۃ ومدۃ، فلا یکون مرھوف الوجود بالامکان الاستعدادی، فالامکان الذاتی ھناک ملاک فیضان الوجود، فاذا کان ھذا الحیوان المتعلق بالمادۃ فائض الوجود کان المرسل احق بالفیضان لاستحقاق الامکان الذاتی۔ و حاصلہ ان الحیوان المطلق مستحق

قوجان نے کہ میر باقر نے اس پر یوں استدلال کیا کہ بیشک حیوان مطلق کی طبیعت بالذات کسی مادہ و مدت سے متعلق نہیں ہوتی تو وہ امکان استعدادی کے ساتھ وجود کی مرہون نہ ہوگی چنانچہ امکان ذاتی یہاں پر فیضان وجود کی بنیاد ہوگا، پس جب یہ حیوان جو کہ مادہ سے متعلق ہے وجود کا فیضان کرنے والا ہے تو حیوان مطلق امکان ذاتی کے استحقاق کی وجہ سے فیضان وجود کا زیادہ حقدار ہوگا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حیوان مطلق امکان ذاتی کے سبب سے

عہ کذا فی المخطوطۃ المنقولۃ، ولعل فی الاصل لامفیدۃ وجود حقیقۃ ۱۲ محمد احمد

للوجود بامكانه الذاتي، والحيوان الخاص الجزئي يتوقف في وجوده على استعداد مادة وغواشيها، فالمطلق الكلي احق بفيضان الوجود۔

علاوہ ما اورده بعض الكتاب بان الامكان علة افتقار، لا علة الجعل۔ فاحقية الفيض لا يستلزم الفعلية۔ لم لا يجوز ان الطبيعة لقصورها وعدم قابليتها للوجود الخارجي، ما استفاض الوجود۔ انتهى۔

ثم هذا القول مردود بوجوه:

الاول ان احقية الفيض مستلزمة للفعلية لانه لا بخل من جانب المبدأ عہ الفياض، فلو لم يوجد الاحق واستفاض منه غير الاحق لزم ترجيح المرجوح۔ اھ باختصار ص ۲۲۹۔

مستحق وجود ہے جبکہ حیوان خاص جزئی کا توقف اپنے وجود میں استعداد، مادہ اور اس کے متعلقات پر ہوتا ہے لہذا مطلق کلی فیضان وجود کا احق (زیادہ حقدار) ہوگا۔

چنانچہ اس پر بعض مصنفوں کا یہ اعتراض وارد ہوگا کہ امکان تو علت افتقار ہے نہ کہ علت جعل۔ لہذا فیضان وجود کا احق ہونا اس کی فعلیت کو مستلزم نہیں۔ ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ طبیعت اپنے قصور اور وجود خارجی کی عدم قابلیت کی وجہ سے مستفیض وجود نہ ہوئی ہو۔ انتہی

پھر یہ قول کئی وجوہ سے مردود ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ فیضان وجود کا احق ہونا اس کی فعلیت کو مستلزم ہے کیونکہ مبدأ فیاض کی جانب سے کوئی بخل نہیں، لہذا اگر وہ احق کو وجود نہ بخشے اور غیر احق اس سے مستفیض ہو جائے تو مرجوح کو ترجیح دینا لازم آئے گا (اختصار ص ۲۲۹)

قول ششم: فلاسفہ نے مفہوم کی تقسیم جزئی و کلی کی طرف کی، اس پر اعتراض ہوا کہ،

عہ اقول اللہ جل جلالہ کو مبدء فیاض کہنے میں نظر ہے۔

اولاً لفظ مبدء شرع سے ثابت نہیں بلکہ مُبدِئ جناب اکرام سے ہے۔

ثانیاً مبدء ایک جانب کم متصل یا منفصل کو کہتے ہیں جہاں سے مثلاً حرکت یا شمار آگے چلے تو لفظ موہم ہے۔

ثالثاً یوں ہی فیاض غیر ثابت۔

رابعاً حق تعالٰی پر اطلاق صیغہ مبالغہ سماع پر موقوف۔

خامساً اس لفظ کے دوسرے معنی بھی ہیں کہ جناب باری پر محال ہیں فیض ہلاک شدن۔ فیاض بسیار ہلاک ۱۲

سلطان احمد خان۔

الجزئی المجرد لا یدرک الا بعنوان کلی، والمادی لایمکن ارتسامہ فی العقل المجرد، والمفہوم ما حصل فی العقل۔

جزئی مجرد کا ادراک عنوان کل کے بغیر نہیں کیا جاسکتا اور جزئی مادی کا عقل مجرد میں مرتسم ہونا ممکن نہیں، اور مفہوم وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو۔ (ت)

زید نے اسے طویل عبارت طویلہ میں بیان کرکے لکھا،

الجواب اما لانسلم ان الجزئی المادی یدرک بعنوان کلی، بل ذلک[1] ہو التحقیق عندنا لان العقول العشرۃ عندہم مبرّاۃ عن جمیع شوائب النقص والقبح ومقدسۃ منزّھۃ عن سائر القبائح والنقائص، والجہل اشنع القبائح، فلا یعزب عن علمہا ذرۃ من ذرات الموجود فی العالم کلیاتہ وجزئیاتہ وما دیاتہ ومجرداتہ، فلا یمکن ان لا یعلم العقل الاول مثلا تشخصات الموجودات والا لزم الجہل فیہ اھ بقدر المقصود ص۲۰۔

جواب: بیشک ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جزئی مادی کا ادراک عنوان کل سے ہوتا ہے بلکہ ہمارے نزدیک یہی تحقیق ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عقول عشرہ نقصان اور برائی کے تمام شائبوں سے بری اور تمام نقائص و قبائح سے پاک وصاف ہیں جبکہ جہالت تمام قباحتوں سے بڑی قباحت ہے، چنانچہ موجودات عالم کے ذرات میں سے کوئی ذرہ عقول عشرہ کے علم سے پوشیدہ نہیں ہوسکتا چاہے کلیات ہوں یا جزئیات، چاہے مجردات ہوں یا مادیات۔ لہذا یہ ممکن نہیں کہ عقل اول مثلاً موجودات کے تشخص کو نہ جانے ورنہ اس میں جہل لازم آئیگا اھ، بقدر مقصود ص۲۰۔

قول ہفتم والمذہب الحق عند المحققین ان الاعدام اللاحقۃ الزمانیۃ

محققین کے نزدیک مذہب حق یہ ہے کہ لاحق ہونیوالے[2] اعدام زمانیہ درحقیقت اعدام نہیں بلکہ عدم لاحق

---

[1] اقول لایخفی تلف العبارۃ ھٰھنا، ومقصودہ بیان ان الجزئی المادی لا تدرکہ العقول بوجہ جزئی، بل ذلک الخ ۱۲ سلطان احمد۔

---

[2] عہ لا یبدو ما ھٰھنا فی الاصل لعلہ (ان یقول ــــ و نحوہ) والمعنی تام بدون ذلک ایضا ۱۲ محمد احمد غفرلہ۔

ليست اعدامًا حقيقة بل العدم اللاحق غيبوبة زمانية ، بناء على ما ثبت من وجود الدهر المعبّر عنه بمتن نفس الامر وحاق الواقع الذي يعم كل موجود — وعلى هذا فالعدم السابقة على الوجود اذا كان الحادث[1] متحققا في جزء من اجزاء الزمان ايضًا غيبوبات[2] زمانية . والعدم الحقيقي انما هو بالارتفاع والبطلان عن صفحة الواقع ، فلا يكون العدم بانتفائه عن كل جزء من اجزاء الزمان ، كما في السرمديات المتعالية عن الزمان والتغير .

وبالجملة على هذا التحقيق لايكون الزمانيات معدومة عن الواقع ، بل عن وقت وجوده[3] . اھ بالتقاط ۱۵ .

تو غیبوبت زمانی کا نام ہے۔ اس بات پر بنا کرتے ہوئے کہ وجود دہر میں سے جو کچھ ثابت ہے اسکو نفس الامر و واقع سے تعبیر کیا جاتا ہے جو کہ ہر موجود کو شامل ہے۔ اور اسی بنیاد پر وہ اعدام جو وجود پر سابق ہیں جب وجود زمانے کی کسی جزء میں متحقق ہو تو وہ بھی غیبوبت زمانیہ ہیں۔ اور عدم حقیقی تو فقط صفحۂ واقع سے مرتفع ہونے کا نام ہے۔ چنانچہ اجزاء زمانہ میں سے ہر جزء سے منتفی ہونے سے عدم نہ ہوگا، جیسا کہ سرمدیات میں جو زمان و تغیر سے ماوراء ہیں۔ اور خلاصہ یہ کہ اس تحقیق کی بنیاد پر زمانیات واقع سے معدوم نہیں ہوتیں بلکہ اس کے وجود کے وقت سے معدوم ہوتی ہیں اھ التقاطات ۱۵.
(ت)

قولِ ہشتم: خود اسی کتاب کی تعریف میں لکھا ہے:

"یہ کتاب فرشتہ از جلد فرشتہ گر ہے۔ اور صیقل ذہن کے لئے عجب اکسیر اعظم و نافع کبیر ہے۔"

---

[1] اقول هذا مستغنى عنه بعد ذكر السبقة على الوجود ، كما لا يخفى ۱۲ منہ۔

[2] اقول هذا جهل عظيم ، فان الزمانى لا يوجد الا في الزمان ، فان خلا عنه الزمان بجميع اجزائه خلا عنه الواقع البتة — وقسه بالمكان ان خلت عنه الامكنة باسرها كان معدوما في نفس الامر ، والا لم يكن المكاني مكانيا ۔ هذا ۔ ۱۲ منہ عفی عنه ۔

[3] اقول هذا اعظم جهلا ، فان الزمان ايضا بما فيه موجود في الدهر ، وكذلك كون الزمانى في الزمان ، فلا يمكن على القول بالدهر ان ينعدم الزمانى عن وقت وجوده ، وهل هذا الا كالقول بالنقيضين ۔ ۱۲ منہ عفی عنه۔

اور خطبۂ کتاب میں اُس کے مضامین کو "اِنتقادِ حقائق و تدقیقِ تصحیح و تحقیقِ صریح" سے تعبیر کیا۔ ص۲۔
اور اس کا نام "اَلنُّطقُ الْجَدِیدُ لِنَاحِقِ الثَّالَهُ الحدید" رکھا — لوح میں نام یونہی مطبوع ہوا مگر متن میں بجائے لِنَاحق، من ناحق ہے۔

آیا یہ اقوال شرعاً صحیح یا باطل؟ — اور یہ مدحِ جلیلہ صواب سے مُستحق یا باطل؟ اور اس نام میں کوئی محذورِ شرعی ہے یا نہیں؟ بیّنوا توجروا۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله الذی رضی لنا الاسلام دینا، واغنانا عن شقاشق الفلاسفة غناءً مبینا، وارسل نبینا بالهدی ودین الحق لیظهره علی الدین کله، فاتم الحجة، واوضح المحجة، وصدع بالحق دقّه وجلّه، فصلی الله تعالٰی علیه وسلم وبارك علیه وعلٰی اٰله وصحبه، حُماة السنن، ومُحاة الفتن، وکلّ محبوب ومرضی لدیه، صلاةً تبقٰی وتدوم بدوام الملك الحی القیوم، واشهد ان لا اله الا الله وحده لاشریك له فی الخلق والتدبیر والامر والتقدیر، والوجود القدیم والعلم المحیط، وانّ سیدنا ومولانا محمدًا عبده ورسوله، الاتقٰی

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس نے ہمارے لئے اسلام کو بطورِ دین پسند فرمایا، اور ہمیں فلاسفہ کے جھاگ سے واضح طور پر بے نیاز کر دیا، اور ہمارے نبی کو ہدایت و دینِ حق کے ساتھ بھیجا تاکہ وہ اُسے تمام دینوں پر غالب کرے۔ چنانچہ اس نے دلیل کو تام اور راستے کو واضح فرمایا، اور چھوٹے بڑے حق کو کھُلم کھُلا بیان کر دیا۔ اللہ تعالٰی آپ پر درود و سلام بھیجے اور برکتیں نازل فرمائے اور آپ کی آل اور آپ کے صحابہ پر جو سنتوں کے محافظ اور فتنوں کو مٹانے والے ہیں، اور ہر اُس شخص پر جو آپ کا محبوب و پسندیدہ ہے، ایسا درود جو باقی رہنے والا اور دائمی ہے بادشاہ حی و قیوم کے دوام کے ساتھ، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالٰی کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ اکیلا ہے اور خلق و تدبیر، امر و تقدیر، وجودِ قدیم اور علمِ محیط میں اس کا کوئی شریک نہیں، اور یہ کہ ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰے صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

بالملّة الغراء، والحکمة البیضاء، المنزھة عن کل خبط وتخبیط، و افراط و تفریط، صلوات اللہ وسلامہ علیہ وعلی آلہ وصحبہ وکل منتم الیہ، اٰمین اٰمین، الٰہ الحق اٰمین۔

اس کے بندے اور رسول ہیں، وہ ایسی چمکدار ملت اور روشن حکمت لے کر آئے ہیں جو ہر بے راہروی آمیزش اور کمی سے پاک ہے۔ اللہ تعالٰی کی رحمتیں اور سلام ہو آپ پر، آپ کی آل پر، آپ کے صحابہ پر اور ہر اس شخص پر جو آپ کی طرف منسوب ہے۔ اے سچے معبود! ہماری دعا قبول فرما۔ (ت)

حق جل وعلا دین حق پر قائم اور آفاتِ تفلسُف سے محفوظ و سالم رکھے ـــــ فی الواقع عامۂ اقوالِ مذکورہ سخت شنیع و فظیع ہیں۔ اور شرع مطہر میں اُن کے قائل کا حکم نہایت شدید و وخیم ـــــ لاسیما۔

قولِ اول

کہ اس میں بالتصریح باری عزّ مجدہٗ کو تدبیر و تصرف مادیات سے بے علاقہ مانا ـــــ مثلاً بدنِ انسانی میں جو صنعتیں، نظام باہر، زاہر قاہر تدبیریں صبح شام، دن رات ہو رہی ہیں وسال ہوتی رہتی ہیں جن کی حکمتوں میں عقول متوسط انگشت بدنداں ہیں، یہ سب جلیل و جمیل کام نفسِ ناطقہ کی خوبیاں ہیں ـــــ اللہ تعالٰی کو اصلاً ان سے تعلق نہیں، نہ اس کا بندوں کے بدنوں میں کوئی تصرف۔

لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ (اللہ کے بغیر کوئی عبادت کے لائق نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں۔ ت) ـــــ استغفر اللہ (میں اللہ سے مغفرت طلب کرتا ہوں۔ ت) ـــــ والعیاذ باللہ (اللہ کی پناہ۔ ت)۔ ہیہات ہیہات!! اس سے بڑھ کر کون سا کفر ملعون ہوگا ـــــ سبحٰنہ وتعالٰی عما یقولون علوًّا کبیرًا[1] (اُسے پاکی اور برتری اُن کی باتوں سے بڑی برتری۔ ت)

سورۂ یونس وسورۂ رعد وسورۂ الم تنزیل السجدہ کے پہلے رکوع اس نزعہ فلسفیہ کے رد کو بس ہیں ـــــ اور سورۂ یونس علیہ الصلٰوۃ والسلام کے رکوع چہارم میں فرماتا ہے:

قل من یرزقکم من السماء والارض امن یملک السمع والابصار ومن یخرج الحی من المیت ویخرج المیت من الحی ومن

---

[1] القرآن الکریم ۱۷/ ۴۳

یدبر الامر فسیقولون اللہ ج فقل افلا تتقون[۱]

تو فرما کون تمہیں روزی دیتا ہے آسمان سے (مینہ اتار کر) اور زمین سے (کھیتی اگا کر)
یا کون مالک ہے شنوائی اور نگاہوں کا ——— (کہ مسببات کو اسباب سے ربط عادی دیتا
ہے۔ اور قرع سے ہوا کو صوت کا حامل کرتا، پھر اُسے اذنِ حرکت دیتا، پھر اُسے عصبہ
مفروشہ تک پہنچاتا، پھر اس کے بچنے کو محض اپنی قدرتِ کاملہ سے ذریعۂ ادراک فرماتا ہے
——— اور اگر وہ نہ چاہے تو صور کی آواز بھی کان تک نہ جائے۔ یونہی جو چیز آنکھ کے سامنے ہو
اور موانع و شرائط عادیہ مرتفع و مجتمع ——— واللہ اعلم ان ذلک بالانطباع او خروج
الشعاع، کما قد شاع، او کیفما شاء (اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ انطباع
کے ساتھ ہوا یا شعاع کے نکلنے سے ہوا جیسا کہ مشہور ہے یا جیسے اس نے چاہا۔ ت)
——— اس وقت ابصار کا حکم دیتا ہے ——— اور اگر وہ نہ چاہے روشن دن میں بلند پہاڑ
نظر نہ آئے) اور وہ کون ہے جو نکالتا ہے زندے کو مُردے سے (کالحیوان من نطفۃ
انما انشئ منہا) اور نکالتا ہے مُردے کو زندے سے اور کون تدبیر فرماتا ہے ہر کام کی ——— (آسمان میں
اس کے کام، زمین میں اس کے کام ——— ہر بدن میں اس کے کام کہ غذا پہنچاتا ہے۔
پھر اُسے روکتا ہے۔ پھر ہضم بخشتا ہے۔ پھر سہولتِ دفع کو پیاس دیتا ہے۔ پھر پانی
پہنچاتا ہے۔ پھر اس کے غلیظ کو رقیق، نیز جز کو متفرق کرتا ہے۔ پھر ثفل کیلوس کو
امعاء کی طرف پھینکتا ہے۔ پھر ماساریقا کی راہ سے خالص کو جگر میں لے جاتا ہے۔ وہاں
کیموس دیتا ہے۔ تلچھٹ کا سودا، جھاگوں کا صفرا، کچے کا بلغم، پکے کا خون بناتا ہے۔
فضلہ کو مثانہ کی طرف پھینکتا ہے۔ پھر انہیں باب الکبد کے راستہ سے عروق میں
بہاتا ہے۔ پھر وہاں سے بارہ پکاتا ہے۔ بچے کا پسینہ بنا کر نکالتا ہے۔ جگر کی
بڑی رگوں سے جداول، جداول سے سواقی، سواقی سے باریک عروق، پیچ
در پیچ تنگ بر تنگ راہیں چلاتا ہوا، رگوں کے دہانوں سے اعضاء پر انڈیلتا ہے۔
پھر یہ محال نہیں کہ ایک عضو کی غذا دوسرے پر گرے۔ جو جس کے مناسب ہے اسے پہنچاتا
ہے۔ پھر اعضاء میں چوتھا طبخ دیتا ہے کہ اس صورت کو چھوڑ کر صورتِ عضویہ لیں۔ ان

---

[۱] القرآن الکریم ۱۰/۳۱

ظلمتوں سے بقائے شخص کو مایۂ تحقق کا موقع بھیجتا ہے — جو حاجت سے بچا ہے اُس کی
بالیدگی دیتا ہے — اور وہ اِن طریقوں کا محتاج نہیں، چاہے تو بے غذا ہزار برس
جلائے اور نما بکمال پر پہنچا دے پھر جو فضلہ رہا اُسے منی بنا کر صلب و ترائب میں رکھتا
ہے۔ عقد و انعقاد کی قوت دیتا ہے۔ زن و مرد میں تالیف کرتا ہے۔ عورت کو باوجود
مشقتِ حمل و صعوبتِ وضع شوق بخشتا ہے۔ حفظِ نوع کا سامان فرماتا ہے۔ رحم کو
اذنِ جذب دیتا ہے — پھر اُس کے امساک کا حکم کرتا ہے۔ پھر اُسے پکا کر خون
بناتا ہے۔ پھر جمنے دے کر گوشت کا ٹکڑا کرتا ہے۔ پھر اُس میں کلیاں، کونپلیں نکالتا
ہے۔ قسم قسم کی ہڈیاں، ہڈیوں پر گوشت، گوشت پر پوست، سیکڑوں رگیں، ہزاروں
جابجا — پھر جیسی چاہے تصویر بناتا ہے۔ پھر اپنی قدرت سے روح ڈالتا ہے۔
بے دست و پا کو ان ظلمتوں میں رزق پہنچاتا ہے۔ پھر قوت آنے کو ایک مدت تک
روکے رہتا ہے۔ پھر وقتِ معین پر حرکت و خروج کا حکم دیتا ہے۔ اُس کے لئے راہ
آسان فرماتا ہے۔ مٹی کی مورت کو پیاری صورت، عقل کا پتلا، چمکتا تارا، چاند کا ٹکڑا
کر دکھاتا ہے فتبٰرک اللہ احسن الخالقین[1] (تو بڑی برکت والا ہے اللہ
سب سے بہتر بنانے والا۔ ت) اور وہ اِن باتوں کا محتاج نہیں، چاہے تو کروروں
انسان پتھر سے نکالے، آسمان سے برسا لے۔

ہاں بتاؤ وہ کون ہے جس کے یہ سب کام ہیں؟ فسیقولون اللہ[2] اب کہا چاہتے ہیں کہ
اللہ۔ تو فرما پھر ڈرتے کیوں نہیں!
آمنّا باللہ وحدہٗ[3] (ہم ایک اللہ پر ایمان لائے۔ ت) — آہ! آہ!! اے مشکّک
مسکین! کیوں اب بھی یقین آیا یا نہیں کہ تدبیر و تصرف اسی حکیم علیم کے کام ہیں؟ جلّ جلالہٗ و عمّ نوالہٗ۔
فبای حدیث بعدہٗ یؤمنون[4] (پھر اس کے بعد کون سی بات پر ایمان لائیں گے۔ ت)

---

[1] القرآن الکریم ۲۳/ ۱۴
[2] " " ۱۰/ ۳۱
[3] " " ۴۰/ ۸۴
[4] " " ۷۷/ ۵۰

فقیر غفراللہ تعالٰی لہ نے اس آیہ کریمہ کی تفسیر میں یہ دو حرف مختصر بقدر ضرورت ذکر کیے ، ورنہ روز اوّل سے اب تک جو کچھ ہوا اور آج سے قیامت ، اور قیامت سے ابدالآباد تک جو کچھ ہوگا وہ سب کا سب ان دو لفظوں کی شرح ہے کہ ،

یُدَبِّرُ الاَمرَ[1] (وہ تمام کاموں کی تدبیر کرتا ہے ۔ ت)

سُبحٰنَہٗ مَا اَعظَمَ شَانَہٗ (وہ پاک ہے اور کتنی عظیم اس کی شان ہے ۔ ت)

مسلمان غور کرے کہ یہ عظیم حکیم کام جن کے بحر سے ایک قطرے ، اور صحرا سے ایک ذرّے کی طرف ہم نے اجمالی اشارہ کیا ، شبانہ روز انسان کے بدن میں ہوا کرتے ہیں اور لاکھوں کروروں نفوس ناطقہ کی زمین کو ان کی خبر نہیں ہوتی —— ہزاروں میں دو ایک ، سالہا سال کے ریاض و تعلیم میں ، ان میں سے اقل قلیل پر بقدر قدرت اطلاع پاتے ہیں ۔ اس پر جو کل بگڑی بنائے نہیں بنتی — جو ڈور الجھے سلجھائے نہیں سلجھے — پھر کیسا سخت جاہل ہے جو تدبیر ابدان نفس کے سر دھرے ——

اچھا مُدبّر اور اچھے مُعتقِد ! ضعف الطالب والمطلوب[2] (کتنا کمزور چاہنے والا اور وہ جس کو چاہا ۔ ت)

سبحٰن اللہ ! اگر یہ بات واقعی ہے ، اور ہمارے رب تعالٰی کو ان امور سے اصلاً علاقہ نہیں ؏

؏ مگر سفہائے فلسفہ ، لفرائے بہشتہ سے کیا جائے شکایت کہ وہ افعال متقنہ ... تصویر جنین کو نفس حیوانی بلکہ قوت غیر شاعرہ کی طرف مستند کرنے میں بھی باک نہیں رکھتے ؎

ما علٰی مثلھم یُعَدُّ الخطاء

(ان جیسوں پر خطاء شمار نہیں کی جاتی ۔ ت)

سبحان اللہ ! خالق مختار جلت قدرتہ کی طرف بلاواسطہ تمام کائنات کے استناد میں ان کیلئے وہ زہر گھلا ہے کہ یہ حق ناصح کسی طرح قبول نہیں ۔ اور ایسی بدیہی خرافتیں منظور و مقبول ، ومن لم یجعل اللہ لہٗ نورًا فما لہٗ من نور[3] (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں ۔ ت) ۱۲ منہ (من المصنف قدس سرہ)

---

[1] القرآن الکریم ۱۰/ ۳۱
[2] القرآن الکریم ۲۲/ ۷۳
[3] " " ۲۴/ ۴۰

جیساکہ اس متعسّف نے ادعا کیا تو واسے جہالت بالنفس ہی کو نہ پڑے! جو ایسی تابہ قدرت رکھتا ، اور بطورِ خود اپنے بدن کی یہ جلیل تدبیر کیا کرتا ہے ـــــ وربنا الرحمٰن المستعان علٰی ما تصفون[1]

(اور ہمارے رب رحمٰن ہی کی مدد درکار ہے ان باتوں پر جو تم بتاتے ہو۔ ت)

زید کے اس قول میں ایک گزرگاہ تو یہ ہے ـــــ ثُمَّ اَقُوْلُ (میں پھر کہتا ہوں ۔ ت) ناظر عارف، مناظرِ منصف آگاہ و واقف کہ سوقِ عبارت سے خالقیتِ عقول متبادر و منکشف ـــ اور قائلانِ عقول کا یہ مسلک ہونا اس کا اقویٰ مؤید و مرجحت ـــــ اگرچہ پائے مکابر لنگ، نہ مجالِ فن قشر تنگ ـــــ اور اگر نہ سہی، تاہم تعادلِ کفتین میں اشتباہ نہیں ـــــ اور نہ بی ، نہ تو ایہام شدید سے بچنے کی راہ نہیں اور ایسی جگہ مجرد ایہام بحکمِ شرع ممنوع و حرام ہے۔ کما یاتی۔

عہ اقول فقیر ایک مثال واضح ذکر کرتا ہے کہ منصف کو کافی ہو اور متعسّف کو وقر بس نہیں ـــ مثلاً اگر کہا جائے کہ قرآن مجید سے علاقہ رکھنے میں لوگ مختلف رنگ پر ہیں ـــ کوئی بہ قوتِ اجتہاد اس سے استنباطِ احکام کرتا ہے، کوئی بہ حزم و احتیاط اس کی تفسیر لکھتا ہے، کوئی حافظ ہے کوئی قاری، کوئی سامع کوئی تالی ایک معلّم دوسرا متعلّم ـــ یہ سب لوگ اس سے سچا علاقہ رکھتے ہیں۔ اور بعض وہ جن کے لئے ان علاقوں میں سے کچھ نہیں، اور انھیں قرآن سے تعلق نہیں مگر فقط علاقۂ عداوت و تکذیب جیسے مصنف منطق الجدید و مجوس و ہنود و نصارٰی و یہود۔

ایمان سے کہنا اس کلام سے صاف صاف یہی سمجھا جائے گا یا نہیں کہ قائل نے مصنف منطق الجدید کو بھی دشمن و مکذّبِ قرآن بتایا ـــ اگرچہ لفظ "مثلاً" میں اتنی گنجائش ہے کہ یہ علاقہ مذکورین مابعد کے لئے گھیں اور مصنفِ مسطور کے لئے اور کچھ تصور کرلیں۔ مثلاً فال کھولنا یا تجارت کرنا ـــــ تقصیر معاف! اس نہج خاص پر وضعِ مثال اظہارِ حق کے لئے ہے کہ آدمی اپنے مقابلہ میں خواہی نخواہی ظاہر متبادر پر جاتا ہے اور وہاں دوسرے کی طرف سے ابدائے عذر کو احتمالاتِ بعیدہ تلاش نہیں کرتا ـــــ اب اس مثال کو اپنی عبارت سے ملاکر دیکھ لیجئے کہ بعینہٖ اسی رنگ کی ہے یا نہیں؟ پھر جب یہاں یہ متبادر، تو وہاں سے ادعا سے خالقیتِ عقول کیونکر ظاہر نہ ہوگا؟ واللہ تعالٰی الہادی ۱۲ حبیبہ سلطان احمد خاں غفرلہ

عہ۲ یہ سب تنزلات بہ لحاظ مجادلین ہیں ورنہ اصل کار وہی تبادرِ خالقیت ہے کما بیّنّا ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۱/ ۱۱۲

بہرحال اگر یہی مقصود ہے[1]، تو اس کا کفر براح ہونا خود ایسا بیّن کہ محتاج بیان نہیں ــــ رب تبارک و تعالیٰ فرماتا ہے:

ھل من خالق غیر اللہ[1]	کیا کوئی اور بھی خالق ہے خدا کے سوا۔

اور ارشاد فرماتا ہے عزّ وجلّ:

یایھا الناس ضرب مثل فاستمعوا لہ ان الذین تدعون من دون اللہ لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا لہ[2]	اے لوگو! ایک کہاوت بیان کی گئی اسے کان لگا کر سنو، بیشک وہ جنہیں تم اللہ کے سوا معبود ٹھہراتے ہو ہرگز ایک مکھی نہ بنا سکیں اگرچہ اس پر ایکا کرلیں۔

اور فرماتا ہے جلّت عظمتہٗ:

الا لہ الخلق والامر تبٰرک اللہ رب العٰلمین[3]	سن لو! خاص اسی کے کام ہیں خلق و تکوین[2]، برکت والا ہے اللہ مالک سارے جہان کا۔

اور فرماتا ہے تعالیٰ شانہٗ:

اللہ الذی خلقکم ثم رزقکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ھل من شرکائکم من یفعل من ذٰلکم من شیئ سبحٰنہ وتعالیٰ عما یشرکون[4]	اللہ وہ ہے جس نے تمہیں بنایا، پھر روزی دی، پھر مارے گا، پھر جلائے گا۔ تمہارے شریکوں میں کوئی ایسا ہے جو ان کاموں میں سے کچھ کرے؟ پاکی اور برتری ہے اسے ان کے شرک سے۔

---

[1] کما ھو الظاھر المتبادر وان انکر المکابر ۱۲ منہ عفی عنہ۔

[2] یہاں خلق سے مراد مادہ سے بنانا جیسے آدمی نطفہ سے۔ اور تکوین سے مراد امرکن سے موجود فرما دینا جیسے ارواح کی پیدائش ۱۲ سلطان احمد خان بریلوی عفا عنہ المولی القوی

---

[1] القرآن الکریم ۳/۳۵

[2] " " ۷۳/۲۲

[3] " " ۵۴/۷

[4] " " ۴۰/۳۰

اور سورۂ لقمان میں افلاک و عناصر و جمادات و حیوانات و آثارِ علویہ و نباتات سب کی طرف اجمالی اشارہ کرکے ارشاد فرماتا ہے تقدس اسمہٗ:

ھٰذا خلق اللہ فارونی ماذا خلق الذین من دونہ بل الظّٰلمون فی ضلٰلٍ مبین ۱؎	یہ سب تو خدا کا بنایا ہوا ہے وہ مجھے دکھاؤ کہ اس کے سوا اوروں نے کیا بنایا، بلکہ ناانصاف لوگ صریح گمراہی میں ہیں۔

صدق اللہ سبحٰنہٗ ـــ یہاں تک کہ اس امر کا باری عزّ اسمہٗ سے خاص ہونا اداک مشرکینِ عرب میں بھی مسلّم تھا۔ قال جلّ ذکرہٗ:

ولئن سالتھم من خلق السمٰوٰت والارض لیقولن اللہ ۲؎	اور بیشک اگر تو ان سے پوچھے کہ آسمان و زمین کس نے بنائے ضرور کہیں گے اللہ نے۔

یہ سخافتِ جلیہ و خرافتِ علیہ جس نے انھیں اجیرِ الخیر بنایا عقلائے فلسفہ کا حصہ تھی۔ قاتلھم اللہ انّٰی یؤفکون ۳؎ (اللہ انھیں مارے کہاں اوندھے جاتے ہیں۔ ت)

سائل کہ زید کا یہ مطلب نہیں، نہ وہ عقولِ عشرہ کو خالق بالذات و مُوجدِ مستقل مانے بلکہ انھیں صرف شرط و واسطہ جانتا، اور باری تعالیٰ کی تاثیر و فاعلیت کا متمم مانتا ہے تو گویا "مثلاً" اسی توضیح کی طرف مُشیر، کہ علاقہ علّی ہو یا وساطت فی الخلق ـــ اور اس قدر سے اُسے انکار کی گنجائش نہیں کہ دوسرے رسالہ میں خود اُس کا اقرار کیا اور اسے مذہب محقّق و مشربِ حق قرار دیا ـــ تو یہ خود کفرِ واضح و ارتدادِ فاضح ہونے میں کیا کم ہے کہ اس میں صراحۃً اُس قادر ذوالجلال، غنی متعال تبارک و تعالیٰ کو خلق و ایجاد میں غیر کافی، اور دوسری چیز کے توسط و آلیت کا محتاج اور صاف صاف اس قدیر مجید عزّ و جل کو فاعلیت میں ناقص، اور عقولِ عشرہ کو اُس کا کامل و تمام کرنے والا مانا ـــ و ایّ کفرٍ افحش من ھٰذا!

(اور کون سا کفر اس سے بدتر ہے۔ ت) ـــ یہ ایک کفر نہیں بلکہ معدنِ کفر ہے۔

باری کا عجز ایک کفر ـــ دوسرے کی طرف نیاز دو کفر ـــ آپ ناقص ہونا تین کفر ـــ غیر سے تکمیل پانا چار کفر ـــ خالقِ مستقل نہ ہونا پانچ کفر ـــ

۱؎ القرآن الکریم ۳۱/۱۱

۲؎ " " ۳۱/۲۵ و ۳۹/۳۸

۳؎ " " ۹/۳۰ و ۶۳/۴

فلکفر فوق کفر فوق کفر — کان لکفر[عہ۱] من کثرۃ وفر
کماء[عہ۲] اسن فی ثن دفر — ثجاجۃ قطرۃ من ثقب کفر[عہ۳]

(یہ ایک کفر ہے اوپر کفر کے اوپر کفر کے۔ گویا کہ کفر اس کی کثرت و بہتات سے ہے۔ جیسے گندہ بدبودار متعفن پانی، جس کے قطرے بڑے پہاڑ کے سوراخ سے پے در پے نکل رہے ہیں۔ ت)

ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

ثم اقول (پھر میں کہتا ہوں۔ ت) استفسار کیجئے تو جنون تعدد خالق کے لوائح، کلام زید سے علانیہ لائح۔ قول وسیلہ کی تقریر — اس میں چاند سورج کی تنظیر — قید "بالذات" کی بار بار تکریر صاف صاف بتا رہی ہے کہ قول سے صرف خالقیت ذاتیہ مختص مانتا ہے۔ نہ خالقیت مستفادہ — اور اسی قدر واقع و نفس الامر میں صدق خالق کا منافی نہیں — یوں تو علم و سمع و بصر و حیات بلکہ نفس وجود تمام عالم سے منفی اور حضرت حق جل وعلا سے خاص — پھر بایں ہمہ انہ لذو علم[1] (بیشک وہ صاحب علم ہے۔ ت) فجعلنٰہ سمیعا بصیرا[2] (ہم نے اسے سنتا دیکھتا کر دیا۔ ت) و بل احیاء عند ربہم[3] (بلکہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں۔ ت) و فانما یقول لہ کن فیکون[4] (تو اس سے یہی فرماتا ہے کہ ہوجا

عہ۱ فیہ توجیہان الاول ان من بما بعدہ متعلق بالشطر الاٰتی، وخبر کان قولہ کماء الٰی نص علٰی ھذا التفصیل۔ والثانی انہا ھی الخبر بعد تعلقہا بماخوذ او نحوہ۔ واللام فی الکفر للعہد، ای کان کفرہ ھذا ماخوذ من الکثرۃ والوفر باسقاط بعض الحروف منہا ۱۲ س۔

عہ۲ ماء اسن متغیر الطعم والرائحۃ۔ ثن گندہ شدن و گندگی۔ دفر بدال مہملہ مفتوحہ بوئے بغل ۱۲

عہ۳ کفر بالفتح کوہ بزرگ۔ ثجاجۃ پے در پے آمدن ۱۲ س۔

---

[1] القرآن الکریم ۱۲/ ۶۸
[2] القرآن الکریم ۷۶/ ۲
[3] القرآن الکریم ۳/ ۱۶۹
[4] القرآن الکریم ۲/ ۱۱۷

تو وہ فوراً ہو جاتی ہے۔ ت) قضایائے حقہ صادقہ ہیں۔ اور حقائق الاشیاء ثابتۃ[1] (اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں۔ ت)۔

پہلا عقیدہ خود اپنی ہی نظیر میں دیکھیے کہ نورِ قمر تابِ آفتاب سے مستفاد ہونا جعل الشمس ضیاءً والقمر نورًا[2] (اس نے سورج کو جگمگاتا بنایا اور چاند چمکتا۔ ت) کے مخالف ٹھہرا۔

ع۳ آیۂ کریمہ نص واضح ہے کہ قمر مستنیر ہو کر انارۂ عالم کرتا ہے۔

ھوالراجح من جھۃ العقل ایضًا والیہ جنح المحققون منھم الامام الرازی۔

عقل کے اعتبار سے بھی وہی راجح ہے اور محققین کا میلان بھی اسی کی طرف ہے جن میں امام فخرالدین رازی علیہ الرحمہ بھی شامل ہیں۔ (ت)

نہ یہ کہ بے استنارہ صرف ضوءِ شمس کا تادیہ کرے کما ظنہ بعض الفلاسفۃ (جیسا کہ بعض فلاسفہ نے اس کا گمان کیا ہے۔ ت)

رہا یہ کہ وہ خود نورانی نہیں بلکہ پرتو مہر سے روشن ہوتا ہے اقول اس کی نہ ہم نفی کریں لعدم ورود السمع بتکذیبہ (اس کی تکذیب پر دلیل نقلی وارد نہ ہونے کی وجہ سے۔ ت) نہ اس پر جزم ضرور لعدم قیام البرھان علی تصویبہ (اس کی درستگی پر برہان قائم نہ ہونے کی وجہ سے۔ ت)

والدوران لیس فی شیئ من البرھان۔ وان زعموا انہ بدیھی ثابت بالحدس، کیف ولا قاطع بابطال قول ابن الھیثم فی الاھلۃ۔ وما ذکروہ من حدیث الخسوف فیجوز ان یکون ذٰلک لان القادر تعالٰی ینزع منہ النور متی شاء من دون ان تکون

اور دوران برہان میں سے کچھ نہیں، اگرچہ ان کا گمان یہ ہے کہ یہ بدیہی ہے جو حس سے ثابت ہے، یہ کیسے ہوگا، حالانکہ چاندوں کے بارے میں ابن ہیثم کے قول کے ابطال کا کوئی قاطع نہیں ہے، اور چاند گرہن کے بارے میں جو حدیث انھوں نے ذکر کی تو ایسا ہونا ممکن ہے کیونکہ اللہ تعالٰی اس پر قادر ہے کہ جب چاہے چاند کا نور سلب فرمادے بغیر اس کے کہ سورج اور چاند کے درمیان

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح العقائد النسفیہ دارالاشاعۃ العربیہ قندھار پاکستان ص ۸

[2] القرآن الکریم ۱۰/۵

اور لفظ "مجازی" جس طرح "حقیقت" کے مقابل بولتے ہیں یونہی بمقابلہ ذاتی اطلاق ، اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الحيلولة هي الموجبة له والمعية لا تفيد العلية بل هذا الذي ذكرنا هو المستفاد من ظواهر الاحاديث وقد رأينا كذبهم في كسوف وقع على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لعشرين من شوال مع ان قاعدتهم تقضي بان لا يقع الا آخر الشهر إذ المقارنة لا تكون الا اذ ذاك فلما ظهر لنا انتقاض المدارات في الكسوف عسى ان يظهر ايضا في الخسوف على ان في الباب احتمالات أخر لا يتكأ فيها الدليل وبالجملة ما لم يخبر عنه نراه مضطربا هكذا الى يوم القيمة فاستفده فانه مهم. نعم افاد الامام عبد الوهاب الشعراني في ميزان الشريعة الكبرى اجماع اهل الكشف على ان نور القمر مستفاد من نور الشمس[1] من هذا الوجه نحن نقول به والله تعالى اعلم ۱۲ منه (اى من المصنف قدس سرہ)

زمین حائل ہو جو کہ چاند گرہن کا موجب ہے اور معیت مفید علیت نہیں، بلکہ یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے یہی ظاہر حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے، اور بیشک فلاسفہ کا جھوٹ ہم نے دیکھ لیا اس سورج گرہن میں جو رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے زمانۂ اقدس میں دسویں شوال کو واقع ہوا باوجودیکہ ان کے قاعدہ کا تقاضا یہ ہے کہ سورج گرہن صرف مہینہ کے آخر میں واقع ہو سکتا ہے کیونکہ مقارنت اسی وقت ہوتی ہے جب ہمارے لئے سورج گرہن میں دوران کا ٹوٹ جانا ظاہر ہو گیا ہے تو چاند گرہن میں بھی ظاہر ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں اس باب میں اور بھی کئی احتمال ہیں جن میں کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں خلاصہ یہ کہ جس کے بارے میں خبر نہیں دی گئی ہم اُسے قیامت تک یوں ہی مضطرب دیکھیں گے اس سے فائدہ حاصل کر کیونکہ یہ بہت اہم ہے۔ ہاں امام عبدالوہاب شعرانی علیہ الرحمۃ نے میزان الشریعۃ الکبرٰی میں افادہ فرمایا کہ نورِ قمر کے نورِ شمس سے مستفاد ہونے پر اہل کشف کا اجماع ہے، اسی وجہ سے ہم اس کے قائل ہیں اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے ۱۲ منہ (یعنی مصنف علیہ الرحمۃ کی طرف سے) (ت)

---

[1] میزان الشریعۃ الکبرٰی

ذاتی کو بلفظ حقیقت خاص کرتے ہیں ــــ ہماری ملک ملکِ مجازی ہے یعنی بعطائے الٰہی نہ از پیش ذات سے ۔ ورنہ حقیقت وفی نفس الامر میں باطل ہے ۔

قال تعالٰی : فھم لھا مالکون[1] (تو یہ اُن کے مالک ہیں ۔ ت) وقال تعالٰی : ما ملکت ایمانھم[2] (وہ جس کے مالک ہوئے ان کے داہنے ہاتھ ۔ ت)

ولہٰذا واسئل القریۃ[3] (اور اس بستی سے پُوچھو ۔ ت) مجاز ہوا کہ علم وسماع وقدرت علی الجواب مصحح استفسار حقیقی ہیں وہاں مسلوب ومعدوم ــــ اور سلھم ایھم بذٰلک زعیم[4] (تم اُن سے پوچھو ان میں کون سا اس کا ضامن ہے ۔ ت) قطعاً حقیقت کہ ثبوت یقینی ۔ اگرچہ عطائی ہے ۔

ہر عاقل جانتا ہے کہ مدارِ حقیقت ثبوت فی الواقع پر ہے ــــ اور وہ ذاتی و مستفاد دونوں سے عام ــــ عجب

ھذا الذی تعرف البطحاء وطأتہ

(یہ وہی ہے جس کے روندنے کو وادیٔ بطحا پہچانتی ہے ۔ ت)

اور ــــ ع

العرب تعرف من انکرت والعجم

(جس کا تُو نے انکار کیا اس کو عرب وعجم پہچانتے ہیں ۔ ت)

میں جو فرقِ استعمال ہے عاقل پر مستور نہیں ــــ یہاں اگر حقیقت مشروط بذاتیت ہو تو لازم آئے کہ معاذ اللہ خلقِ اشیاء حقیقۃً جناب باری سے مسلوب بلکہ محال ہو ، اور اس کا اثبات فقط مجازی خیال ــــ کہ جب حقیقۃً افاضۂ وجود نہ ہوا تو واقع میں کچھ نہ رہا ــــ اعطی کل شئ خلقہٗ[5] (اس نے ہر چیز کو اس کے لائق صورت دی ۔ ت) کیونکر صادق آئے وقس علٰی ھذا اشیاء اُخرٰی (اسی پر دوسری باتوں کو قیاس کر لو ۔ ت)

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/ ۷۱
[2] " " ۱۶/ ۷۱
[3] " " ۱۲/ ۸۲
[4] " " ۶۸ ۴۰
[5] " " ۲۰ ۵۰

لاجرم ایسی مجازیت صدقِ حقیقی کی نافی، نہ ثبوتِ واقعی کے منافی — تو زید کا یہ بیان علی الاعلان منادی کہ عقولِ عشرہ سے صرف خالقیتِ ذاتیہ منتفی، ورنہ حقیقۃً وہ خالقِ عالم ہیں، جیسے چاند منیرِ زمین اگرچہ یہ خالقیت حق جلّ وعلا سے مستعار، جس طرح شمس سے قمر کے انوار۔

قرآن و اہلِ قرآن سے پوچھ دیکھئے کہ یہ عقیدہ اُنکے نزدیک کس درجہ بطلان پر ہے۔ حاشَ لِلّٰہ! اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات، نہ ہرگز ہرگز اُس نے منصبِ ایجادِ عالم کسی کو عطا فرمایا کہ قدرتِ مستفادہ سے خالقیت کیا کرے۔ سبحٰنہ وتعالٰی عما یشرکون[1] (اسے پاکی اور برتری ہے ان کے شرک سے۔ت)

---

[a] اَنِّیْٓ اَخْلُقُ لَکُمْ مِّنَ الطِّیْنِ کَھَیْـَٔۃِ الطَّیْرِ[2] — فلا یخفی علی ذی لُب ان فیہ تبدیل الجسم التعلیمی، دون ایجاد الطبعی، بل ذٰلک ایضاً — اعنی زوال ابعاد و حدوث اُخری — انما ھو علٰی طریقۃ الحکماء القائلین بالجسم المتصل، واما المتکلمون فلم یحدث عندھم فی الطین شیئ لم یکن، ولم یزل عنہ شیئ قد کان — وانما انتقلت الجواھر الفردۃ من طول الی عرض او بالعکس مثلاً کما صرحوا بہ فی الشمعۃ — وھذا ھو معنی تصویر الملک الموکل بالرحم للجنین فیھا۔ فلیس الا ابداء ھیئات لاجزاء الجسم، لا ایجاد لحم او شحم او عظم — واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (قدس سرہٗ)

بے شک میں تمہارے لئے مٹی سے پرندہ کی سی صورت بناتا ہوں کسی عقلمند پر پوشیدہ نہیں کہ یہ جسمِ تعلیمی کی تبدیل ہے نہ کہ جسمِ طبعی کی ایجاد بلکہ یہ بھی یعنی بعض ابعاد کا زوال اور دوسرے ابعاد کا حدوث بھی ان حکماء کے طریقہ پر ہے جو جسمِ متصل کے قائل ہیں۔ رہے متکلمین تو ان کے نزدیک گارے میں کوئی ایسی شے پیدا نہیں ہوئی جو پہلے نہ تھی اور نہ کوئی شے زائل ہوئی جو پہلے وہاں نہ تھی۔ بلکہ فقط جواہرِ فردہ کا طول سے عرض یا عرض سے طول کی طرف انتقال ہوا جیسا کہ موم کے بارے میں انہوں نے تصریح کی۔ ماں کے پیٹ میں مؤکل فرشتے کے جنین کی صورت بنانے کا بھی یہی معنی ہے۔ یہ تو محض اجزاءِ جسم کو ایک ہیأت دینا ہے نہ کہ گوشت، چربی اور ہڈیوں کو موجود کرنا۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے ۱۲ منہ (قدس سرہٗ)

---

[1] القرآن الکریم ۱۰/ ۱۸ و ۱۶/ ۱ و ۳۰/ ۴۰
[2] القرآن الکریم ۳/ ۴۹

کان کافرا عندنا وعند اللہ تعالٰی[1]

زبان سے کفر بول دیا تو وہ ہمارے نزدیک اور اللہ تعالٰی کے نزدیک کافر ہوگیا۔ (ت)

بحرالرائق میں ہے :

والحاصل ان من تکلم بکلمۃ الکفر ہازلا او لاعبا کفر عند الکل، ولا اعتبار باعتقادہ، ومن تکلم بہا خطأ او مکرھا لایکفر عند الکل، ومن تکلم بہا عالما عامدا کفر عند الکل[2]۔

خلاصہ یہ کہ جس شخص نے بطور ہزل اور بطور کھیل کلمۂ کفر بکا وہ سب کے نزدیک کافر ہوگیا، اس کے اعتقاد کا کوئی اعتبار نہیں۔ جس نے خطاءً یا مجبوراً کلمۂ کفر کہا وہ سب کے نزدیک کافر نہ ہوگا اور جس نے جان بوجھ کر قصداً کلمۂ کفر کہا وہ سب کے نزدیک کافر ہوگیا۔ (ت)

طریقہ محمدیہ وحدیقہ ندیہ میں ہے :

التکلم بمایوجبہ (ای الکفر) طائعا من غیر سبق اللسان عالما بانہ کفر، کفر بالاتفاق، وکذا الفعل ولوھزلا ومزاحا بلا اعتقاد مدلولہ، بل مع اعتقاد خلافہ (بقلبہ) فانہ یکفر عند اللہ تعالٰی ایضا فلا یفیدہ (فی عدم الکفر) اعتقاد الحق (بقلبہ) لان ذلک جعل کفرا فی الشرع، فلا تعمل النیۃ فی تغییرہ[3] اھ مختصرا۔

موجبِ کفر کے ساتھ تکلم جبکہ بخوشی بغیر سبقتِ لسانی کے ہو اور متکلم جانتا ہو کہ یہ کلمۂ کفر ہے بالاتفاق کفر ہے۔ یہی حکم فعلِ کفر کا ہے اگرچہ ہزل و مزاح کے طور پر ہو اور اس کے مدلول کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو وہ اللہ تعالٰی کے نزدیک بھی کافر ہوگا اور دل طور پر حق کا معتقد ہونا اس کے عدم کفر میں مفید نہ ہوگا کیونکہ اس کو شرع میں کفر قرار دیا گیا ہے لہذا نیت اس کی تبدیلی میں عمل نہیں کرسکتی اھ تلخیص۔ (ت)

رہا یہ کہ فلاسفہ کے طور پر کہا، اقول سچ ہے، ہم کب کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے طور پر کہا۔ آخر جو کلمۂ کفر کہا جائے گا والعیاذ باللہ تعالٰی (اللہ تعالٰی کی پناہ۔ت) وہ غالباً کسی نہ کسی فرقہ کا مذ

---

[1] مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر کتاب السیر باب المرتد دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۶۸۸
[2] البحر الرائق " باب احکام المرتدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۵/ ۱۲۵
[3] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ الخلق الخامس مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۱/ ۳۵۰

کے طور پر ہوگا، پھر کیا اس قدر اس حکم سے نجات دے سکتا ہے؟ حاشا وکلا (ہرگز ہرگز نہیں۔ت)
زید متفلسف سے استفسار کیجئے، بھلا اسے کفر تو جانتا تھا کہیں اس عبارت میں اس کے
رد یا اس سے تبری کی طرف بھی اشارہ کیا؟ کسی کلمہ کسی حرف سے کراہت وناپسندی کی بو بھی
آتی ہے؟ ہیہات ہیہات!! نہ ہرگز ہرگز کوئی لفظ ایسا لکھا جس سے معلوم ہوتا کہ دوسرے کا
قول نقل وحکایت کرتا ہے، بلکہ اس سب کے برعکس اسے لفظ التحقیق کے نیچے داخل کیا، اور
قول وسیط میں ھذا التحقیق کہا جس نے رہا سہا بھرم کھول دیا فانا للہ وانا الیہ راجعون۔
(بے شک ہم اللہ ہی کے لئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔ت)

ائمہ دین یہاں تک کہ خود شیخ مذہب حضرت امام ربانی ابو عبداللہ محمد بن حسن شیبانی رضی اللہ
تعالٰی عنہ تصریح فرماتے ہیں کہ:

"جو شخص اپنی زبان سے المسیح ابن اللہ (مسیح اللہ تعالٰی کا بیٹا ہے۔ت) کہے
اور کوئی لفظ ایسا کہ حکایت قول نصارٰی پر دلیل ہو ذکر نہ کرے، اگرچہ قصد حکایت
کا دعوٰی کرتا رہے، ہرگز سچا نہ ٹھہرائیں گے اور عورت نکاح سے نکل جانے کا حکم
دیں گے۔"

علامہ بدر الدین رشید حنفی رسالہ الفاظ مکفرہ میں فتاوٰی صغرٰی وغیرہا سے ناقل:

لو قالت للقاضی سمعت زوجی یقول المسیح ابن اللہ۔ فقال انما قلت حکایۃ عمن یقولہ، فان اقر انہ لم یتکلم الا بھذہ الکلمۃ بانت امرأتہ منہ	اگر کسی عورت نے قاضی کے پاس آکر کہا کہ میں نے اپنے شوہر کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ "مسیح اللہ کا بیٹا ہے" اس پر شوہر نے کہا کہ میں نے یہ کلمات اس شخص کی طرف سے نقل کرتے ہوئے کہے جو اس کا قائل ہے اور شوہر نے اقرار کیا

کہ اس نے یہی کلمات کہے ہیں تو اس کی عورت بائنہ ہوجائے گی۔(ت)

اسی میں ہے:

قال محمد ان شھد الشھود انھم سمعوہ یقول المسیح ابن اللہ، و	امام محمد علیہ الرحمہ نے فرمایا اگر گواہ گواہی دیں کہ انہوں نے شوہر کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ

---

[1] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحا وکنایۃ مصطفی البابی مصر ص ۱۹۴

لم یقل غیر ذٰلک یفرق القاضی بینہ وبینہا ولا یصدقہ۔[1]

مسیح اللہ تعالٰی کا بیٹا ہے، اور اس کے علاوہ کوئی کلمہ اس نے نہیں کہا تو قاضی اس شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دے گا اور شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا۔ (ت)

سبحان اللہ! جب اس مسئلہ میں — جہاں قرینِ قیاس کہ اس نے لفظِ حکایت کہا ہو اور زن وشہود نے نہ سنا — حکم بینونت دیتے ہیں تو آدمی کفرِ صریح سے کتاب کو گندہ کرکے اور اسے وھٰذا التحقیق کے زیور پہنا کے کیونکر سبیلِ نجات پا سکتا ہے! ونسأل اللہ العافیۃ (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

سیدنا امام اجل، عالم المدینہ مالک بن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ایک شخص کی نسبت سوال ہوا کہ اس نے قرآن عظیم کو مخلوق کہا۔ فرمایا: کافر ہے، قتل کر دو۔ اس نے عرض کی: میں نے تو اوروں کا قول ذکر کیا ہے۔ فرمایا: ہم نے تو تجھ سے سنا ہے۔

اعلام بقواطع الاسلام میں ہے:

سأل رجل مالکا عمن یقول القراٰن مخلوق، فقال مالک: کافر، اقتلوہ۔ فقال: انما حکیتہ عن غیری۔ فقال مالک: انما سمعناہ منک۔[2]

ایک شخص نے امام مالک سے اُس شخص کے بارے میں سوال کیا جو کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ آپ نے فرمایا: وہ کافر ہے اس کو قتل کر دو۔ اس شخص نے کہا: میں نے تو دوسروں کی بات نقل کی ہے۔ تو آپ نے فرمایا: ہم نے تو تجھ ہی سے یہ سنا ہے۔ (ت)

بلکہ علمائے دین تصریح فرماتے ہیں کہ ایسی باتیں بہ تصریحِ حکایت بیان کرنا بھی حرام وناروا، اور حکایت کنندہ مستحقِ سزا، جب تک غرضِ محمود ومہم عند الشرع — مثل تحذیرِ خلق واظہارِ حق وابطالِ باطل — یا دار الحکم میں دعوٰی وشہادات بغرض قتل وعقوبتِ قائل وغیرہا ضرورات وغیرہ پر مبنی ومشتمل، اور علانیہ اظہارِ بیزاری وکراہت وتبری سے مقرون ومتصل نہ ہو۔

امام علامہ قاضی عیاض مالکی قدس سرہٗ شفا شریف اور علامہ شہاب الدین احمد خفاجی حنفی

---

[1] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحا وکنایۃ مصطفی البابی مصر ص ۱۹۴

[2] الاعلام بقواطع الاسلام الفصل الثالث مکتبۃ الحقیقۃ استنبول ترکی ص ۳۸۵

رحمہ اللہ تعالٰی اس کی شرح نسیم الریاض میں فرماتے ہیں :

9

اما ذکرھا علی غیر ھذا (الوجہ من الرد والابطال ونحوہ مما مر) علی وجہ الحکایات والخوض فی قیل وقال ومالا یعنی فکل ھذا (المحکی) ممنوع (غیر جائز شرعًا) وبعضہ اشد فی المنع والعقوبۃ من بعض ۔ فما کان من قائلہ الحاکی لہ (عن غیرہ) علی غیر قصد و معرفۃ بمقدار ما حکاہ ، ولم یکن عادتہ (حکایتہ وانما وقع منہ نادرًا) ولم یکن الکلام (الذی حکاہ) من البشاعۃ حیث ھو ، ولم یظھر علی حاکیہ استحسانہ واستصوابہ زجر (ردّ وبُخ) ونھی عن العود الیہ ۔ وان قُوّم ببعض الادب فھو مستوجب لہ ۔ وان کان لفظہ من البشاعۃ حیث ھو ، کان الادب اشد [1] اھ ملخصًا ۔

ان کلماتِ کفریہ کو ردّ و ابطال وغیرہ وجوہ مذکورہ کے علاوہ بطور حکایت نقل کرنا یا لایعنی قیل وقال کے طور پر ذکر کرنا سب ممنوع اور شرعًا ناجائز ہے اور ممانعت وعقوبت میں بعض کلمات بعض سے شدید تر ہیں۔ چنانچہ جو کچھ ناقل نے بلاقصد تحقیر حکایت کیا جبکہ وہ اس کی شناعت کی حد سے بے خبر ہے اور وہ ایسا کلام نقل کرنے کا عادی بھی نہیں بلکہ محض نادرًا اس سے ایسے کلام کا صدور ہوا، اور وہ کلام بھی حد درجے کا قابلِ اعتراض نہیں اور یہ بھی ظاہر نہیں ہوا کہ ناقل نے اس کلام کو مستحسن و پسندیدہ سمجھا ہے تو اس کو زجر و توبیخ کی جائے گی اور ایسے کلام کے اعادہ سے منع کیا جائے گا۔ اگر اس کو کچھ سزا دی جائے تو وہ اس کا مستحق ہے۔ اور اگر اس کے الفاظ زیادہ قابلِ اعتراض ہیں تو ناقل کو سزا بھی زیادہ سخت دی جائے اھ ملخصًا (ت)

اقول اور کیونکر حرام نہ کہیں گے حالانکہ علماء تصریح فرماتے ہیں کہ حدیثِ موضوع کی روایت بے ذکرِ ردّ و انکار ناجائز ہے۔ وھذا ما اُخِذ بہ علی الحافظین المعاصرین ابی نعیم وابن مندۃ (اور اسی وجہ سے دو ہمعصر حافظوں ابونعیم اور ابن مندہ کا مواخذہ کیا گیا۔ ت) اور یہاں مجرد بیانِ سند سے براءت عہدہ نہیں۔ صرّح بہ الشمس الذھبی وغیرہ من ائمۃ الشان (امام شمس الذہبی اور دیگر عظیم الشان ائمہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ ت) ۔ تو جب وہاں یہ حکم ہے یاں کہ صد ہا

---

[1] الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی فصل الوجہ السادس المطبعۃ الشرکۃ الصحافیۃ ۲ / ۲۳۵-۳۶
نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض ۔ ۔ مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ہند ۴ / ۳۴۳-۳۴۴

احادیثِ موضوعہ کے مضمون حق و نافع ہوتے ہیں، تو ان اختلافاتِ ملعونہ کی مجرد حکایت کیونکر حلال ہوگی جو صریح مخالفِ اسلام و مُہلکِ باطل و مُضرِ عظیم و سمِّ قاتل ہیں۔ فنسأل اللہ العافیۃ (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت کا سوال کرتے ہیں۔ ت)

بلکہ بہت ائمہ ناصحین رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم اجمعین تو بروجہ رَدّ و ابطال بھی ایسی بلکہ ان سے بدرجہا کم خرافات کی اشاعت پسند نہیں کرتے۔ اور ایک یہ وجہ بھی ہے جس کے سبب کلامِ متاخرین پر ہزاراں ہزار طعن و انکار فرماتے ہیں، کما فصّل بعضہ الفاضل علیؒ القاری فی شرح الفقہ الاکبر (جیسا کہ اس میں سے بعض کی تفصیل امام فاضل ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں کی ہے۔ ت) حتی کہ سیدنا امام ہمام عماد السنہ احمد بن حنبل رضی اللہ تعالٰی عنہ نے سیدنا عارف باللہ امام العوجیہ حارث محاسبی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے اسی وجہ پر ملاقات ترک کردی اور فرمایا:

ویحلک، الست تحکی بدعتھم اوّلا ثم تردُّ علیھم، الست تحمل الناس بتصنیفک علی مطالعۃ البدعۃ، والتفکر فی الشبھۃ، فیدعوھم ذٰلک الی الرَّای والبحث والفتنۃ[1]

تجھ پر افسوس، کیا تُو پہلے اُن کی بدعات کو نقل نہیں کرتا پھر اُن کا رَد کرتا ہے، کیا تُو اپنی تصنیف کے ذریعے لوگوں کو بدعت کے مطالعہ اور شبہات میں غور کرنے پر برانگیختہ نہیں کرتا ہے؟ چنانچہ یہ بات ان کو رائے، بحث اور فتنہ کی طرف دعوت دیتی ہے۔ (ت)

اگرچہ یہ یوں کہ رَدِّ اہلِ بدعت وقتِ حاجت اہم فرائض سے ہے۔ اور خود امام احمد رضی اللہ تعالٰی عنہ نے رَدِّ جہمیہ میں کتاب تصنیف فرمائی۔ وفی حدیث عند الخطیب وغیرہ انہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم قال (خطیب وغیرہ کے نزدیک ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا۔ ت)

اذا ظھرت الفتن[عہ] او قال البدع وسُبّ اصحابی فلیظھر العالم

جب فتنے ظاہر ہوں یا فرمایا جب بدعتیں ظاہر ہوں اور میرے اصحاب کو سب وشتم کیا جائے تو

عہ اقول فانظر الی قولہ "ظھرت" یظھر لک الماخذان۔ واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ (قدس سرہ)

---

[1]

علمه، فمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله ۱۳۱ والملئكة والناس اجمعين، لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا۔[2]

اہلِ علم کو اپنا علم ظاہر کرنا چاہیے۔ جس نے ایسا نہ کیا اس پر اللہ تعالٰی، تمام فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہو۔ اللہ تعالٰی نے اس کے فرض و نفل کو قبول نہیں کرے گا۔ (ت)

بالجملہ اس میں شک نہیں کہ زید کی دونوں عبارتیں صریح کلمۂ کفر — اور انھیں یوں داخلِ کتب کرنے میں کوئی عذر قابلِ قبول نہیں، واللہ المستعان (اور اللہ تعالٰی ہی سے مدد طلب کی جاتی ہے۔ ت)

قولِ دوم و سوم و چہارم

کا بھی بعینہٖ یہی حال کہ اُن میں ہیولٰی و صورتِ جسمیہ و صورتِ نوعیہ و عقولِ عشرہ و بعض نفوس کو قدیم زمانی مانا۔ اور یہ سب کفر ہیں۔

ائمۂ دین فرماتے ہیں، جو کسی غیرِ خدا کو ازلی کہے باجماعِ مسلمین کافر ہے۔ شفا و نسیم میں فرمایا:

من اعترف بالٰهية الله تعالٰى و وحدانيته لكنه اعتقد قديما غيره (اى غير ذاته وصفاته، اشارة الى ما ذهب اليه الفلاسفة من قدم العالم و العقول) او صانعا للعالم سواه (كالفلاسفة الذين يقولون ان الواحد لايصدر عنه الا واحد) فذلك كله كفر (ومعتقده كافر باجماع المسلمين۔

جس نے اللہ تعالٰی کی الوہیت و وحدانیت کا اقرار کیا لیکن اللہ تعالٰی کے غیر کے قدیم ہونے کا اعتقاد رکھا (یعنی اللہ تعالٰی کی ذات و صفات کے علاوہ، یہ فلاسفہ کے مذہب یعنی عالم و عقول کے قدیم ہونے کی طرف اشارہ ہے) یا اللہ تعالٰی کے سوا کسی کو صانعِ عالم مانا (جیسے فلاسفہ جو کہتے ہیں واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد) تو یہ سب کفر ہے (اور اس کے معتقد کے کافر

عہ اقول توضيح لا توجيه ـ فان صفاته سبحنه وتعالٰى ليست عندنا غيره كما هى ليست عينه ۱۲ منه۔

میں کہتا ہوں یہ توجیہ نہیں بلکہ توضیح ہے کیونکہ اللہ سبحنہ و تعالٰی کی صفات ہمارے نزدیک اس کا غیر نہیں ہے جیسا کہ اس کا عین بھی نہیں ۱۲ منہ (ت)

۱؎ الفردوس بماثور الخطاب حدیث ۱۲۰۱ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/ ۳۲۱

کنز العمال بحوالہ ابن عساکر حدیث ۲۹۰۳ ۱/ ۱۶۹ و حدیث ۲۹۱۴۰ ۱/ ۲۱۶

رسالہ ردِ روافض امام ربّانی نولکشور لکھنؤ ص ۱

كالالهيين من الفلاسفة والطبائعيين[1] اھ ملخصاً

ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے جیسے فلاسفہ کا فرقہ الٰہیہ اور فرقہ طبائعیہ) اھ تلخیص (ت)

اور فرمایا:

نقطع بكفر من قال بقدم العالم او بقائه او شك فی ذلك علی مذهب بعض الفلاسفة (ومنهم من ذهب

ہم اس شخص کے کفر کا قطعی حکم لگاتے ہیں جو عالم کے قدیم وباقی ہونے کا قائل ہے یا اُسے اس میں شک ہے بعض فلاسفہ کے مذہب پر (اور ان

عــہ اقول اوتكون البعضية راجعة الى الشك فهی اشارة الى ماحكی عن جالینوس انه قال فی مرضه الذی توفی فیه لبعض تلامذته اكتب عنی انی ما علمت ان العالم قدیم او محدث، وان النفس الناطقة هی المزاج او غیره ـ قد طعن فیه اقرانه بذلك حیث اراد من سلطان زمانه تلقیبه بالفیلسوف ـ ذكره فی شرح المواقف[2] اقول ان كان الطعن للتردد الاخیر فهو بذلك حقیق وجدیر والا فمن العجب ان معتقد القدم یسمی فلسفیا دون الشاك مع ان جهل ذلك مركب و جهل جالینوس بسیط

میں کہتا ہوں یا بعضیت شک کی طرف راجع ہوگی یہ اشارہ اس حکایت کی طرف ہے جو جالینوس کے بارے میں منقول ہے کہ اس نے اپنے مرض الموت میں اپنے کسی شاگرد کو کہا میری طرف سے یہ لکھ لو کہ میں نہیں جانتا عالم قدیم ہے یا حادث۔ اور یہ کہ نفس ناطقہ ہی مزاج ہے یا اس کا غیر۔ یہی وجہ ہے کہ جب بادشاہِ وقت نے جالینوس کو فیلسوف کا لقب دینے کا ارادہ کیا تو اس کے معاصرین نے اس پر طعن کیا۔ یہ شرح مواقف میں مذکور ہے۔ میں کہتا ہوں اگر یہ طعن آخری تردد کی وجہ سے ہے تو وہ اس کے لائق و مناسب ہے ورنہ تعجب خیز بات ہے کہ عالم کے قدیم ہونے کا اعتقاد رکھنے والا تو فلسفی کہلائے اور شک کرنے والا نہ کہلائے باوجودیکہ قدم کے معتقد کا

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی فصل فی بیان ما ھو من المقالات كفر الخ المطبعۃ الشركۃ الصحافیۃ ۲/۲۹۰
نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض " " " " مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ہند ۴/۵۰۰

[2] شرح المواقف القسم الخامس المرصد الثانی منشورات الشریف الرضی ۴/۲۲۲

لغيره۔ وقد كفرهم اهل الشرع بهذا، لما فيه من تكذيب الله و رسله و كتبه، الى ان قال فلا شك فى كفر هٰؤلاء قطعاً اجماعاً وسمعاً[1] اھ ملتقطاً۔

میں سے بعض اس کے غیر کی طرف گئے ہیں۔ اہل شرع نے اس قول کی وجہ سے ان کی تکفیر کی ہے کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ، اس کے رسولوں اور اس کی کتابوں کو جھٹلانا لازم آتا ہے) یہاں تک کہ فرمایا ان کے کفر میں قطعی، اجماعی اور سمعی طور پر کوئی شک نہیں اھ التقاط (ت)

علامہ ابن حجر مکی ہیتمی اعلام میں فرماتے ہیں :

اعتقاد قدم العالم او بعض اجزائه كفر، كما صرحوا به[2]۔

عالم یا اس کے بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا اعتقاد کفر ہے جیسا کہ مشائخ نے اس کی تصریح کی ہے۔ (ت)

اسی میں ہے :

من المكفرات القول الذى هو كفر، سواء صدر عن اعتقاد او عناد او استهزاء، فمن

کلمۂ کفر کے ساتھ تکلم کا فر بنانے والی چیزوں میں سے ہے چاہے اس کو اعتقاد کے طور پر صادر کرے یا ضد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فان كان مثل الجهل لا ينافى حكمة الحكيم فالبسيط اولى به۔ الا ان يقال ان الفلسفى هو المتناهى فى الخباثة و ذٰلك فى المركب ۱۲ منه۔

جہل مرکب ہے اور جالینوس کا جہل بسیط ہے، جب جہل مرکب حکیم کی حکمت کے منافی نہیں تو بسیط بدرجہ اولیٰ اس کے منافی نہ ہوگا مگر یہ کہ یوں کہا جائے کہ فلسفی وہ ہے جو خباثت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہو اور ایسا جہل مرکب ہوتا ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ كذا فى المخطوطة، و يختلج صدرى ان العبارة "مثل ذا الجهل" او "امثل الجهل"۔ و يصح "مثل الجهل" ايضاً بجعل اللام للعهد لكن السياق يستدعى مقابلة البسيط ۱۲ محمد احمد المصباحی۔

[1] نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض فصل فی بیان ما ھو من المقالات کفر مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ہند ۴/۵۰۵
الشفاء بتعریف حقوق المصطفیٰ " " " " " المطبعۃ الشرکۃ الصحافیہ ۲/۲۹۸ و ۲۶۱

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبیل النجاہ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دار الشفقۃ استنبول ترکی ص ۳۰۵

ذٰلك اعتقاد قدم العالم[1] اھ ملتقطاً۔

استہزاء کے طور پر، عالم کے قدیم ہونے کا اعتقاد بھی ان ہی میں سے ہے اھ ملتقطاً۔ (ت)

طوالع الانوار من تشطالع الانظار میں ہے :

القول بالذوات القدیمۃ کفر[2]

ذواتِ قدیمہ کا قائل ہونا کفر ہے۔ (ت)

شرح مواقف میں ہے :

اثبات المتعدد من الذوات القدیمۃ ھو الکفر اجماعاً[3]

متعدد ذواتِ قدیمہ کو ثابت کرنا بالاجماع کفر ہے۔ (ت)

شرح فقہ اکبر میں ہے :

من یؤوّل النصوص الواردۃ فی حشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباری بالجزئیات فانہ یکفر[4]

جو شخص حشرِ اجساد، حدوثِ عالم اور اللہ تعالٰی کے علم جزئیات کے بارے میں وارد ہونے والی نصوص میں تاویل کرے وہ کافر ہو جاتا ہے۔

بحر الرائق میں جمع الجوامع اور اس کی شرح سے منقول :

من خرج ببدعتہ من اھل القبلۃ کمنکری حدوث العالم، فلا نزاع فی کفرھم لانکارھم بعض ماعلم مجئ الرسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم بہ ضرورۃ[5] اھ مختصراً۔

جو کوئی بدعقیدگی کی وجہ سے اہل قبلہ سے خارج ہو جائیں ان کے کفر میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ بعض ایسی چیزوں کے منکر ہیں جن کو لے کر رسول اقدس صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا تشریف لانا بالبداہت معلوم ہے اھ مختصراً (ت)

ردالمحتار میں شرح تحریر علامہ ابن الہمام سے منقول :

لاخلاف فی کفر المخالف فی ضروریات الاسلام من حدوث العالم وحشر الاجساد

ضروریاتِ اسلام کے مخالف کے کفر میں کوئی اختلاف نہیں جیسے حدوثِ عالم، حشرِ اجساد اور (باری تعالٰی کے

---

[1] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دارالشفقۃ استنبول ترکی ص ۳۵۰

[2] طوالع الانوار من مطالع الانظار

[3] شرح المواقف المرصد الثالث فی الوجوب الخ المقصد الخامس منشورات الشریف الرضی ۴/ ۱۹۸

[4] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر الایمان ھو التصدیق والاقرار مصطفی البابی مصر ص ۸۹

[5] البحر الرائق کتاب الصلٰوۃ باب الامامۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱/ ۳۵۰

ونفی[۱] لعلمہ بالجزئیات، وان کان من اھل القبلۃ المواظب طول عمرہ[۱] علی الطاعات۔

علم جزئیات کا منکر ہونا اگرچہ وہ اہل قبلہ میں سے ہو اور تمام عمر عبادات کی پابندی کرنے والا ہو۔ (ت)

اور اسی طرح امام ابوزکریا یحیٰی نووی نے روضہ اور فاضل سیّد احمد طحطاوی نے حاشیہ درمختار میں نقل کیا۔[۲] غرض تصریحیں اس کی کتب ائمہ میں بکثرت ہیں۔ ولا مطمع فی الاستقصاء (اور احاطہ مقصود نہیں۔ ت) ۔ حتی کہ اہلِ بدعت بھی اس میں مخالف نہیں۔ کما یرشدك الیہ قولہ "باجماع المسلمین" (جیسا کہ اس کا قول "اجماع مسلمین" اس کی طرف تیری راہنمائی کرتا ہے۔ ت)

امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ تعالٰی محصّل میں فرماتے ہیں:

اتفق المتکلمون[۲] علی ان القدیم یستحیل

متکلمین کا اس پر اتفاق ہے کہ قدیم کو فاعل کی

---

[۱] اقول هکذا وقع فی الکتاب۔ والصواب اسقاط النفی۔ فانہ ھوالکفر اجماعاً، والضروری ھوالاثبات۔ وکانہ رحمہ اللہ تعالٰی لما اراد تمثیل مخالفۃ الضروریات وکانت الیہ سبیلان، احدھما بتعدید المخالفات، والاخر بذکر الضروریات فالتبست فی البیان احداھما بالاخری۔ فسلك الاخری فی الاولیین، والاولٰی فی الأخر۔ والامر واضح، فلیتنبہ ۱۲ منہ۔

میں کہتا ہوں کتاب میں یونہی واقع ہوا جبکہ صحیح یہ ہے کہ لفظ "نفی" کو ساقط کیا جائے کیونکہ علم جزئیات کی نفی ہی بالاجماع کفر ہے، اور ضروری اس علم کا اثبات ہے گویا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے جب ضروریاتِ اسلام کی مثال ذکر کرنے کا ارادہ فرمایا تو اس کے دو طریقے تھے، پہلا یہ کہ مخالفات کو گنوایا جائے، اور دوسرا یہ کہ ضروریات کو ذکر کرتے تو بیان میں دونوں ایک دوسرے سے خلط ملط ہوگئے، چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ نے پہلی دونوں مثالوں میں دوسرے طریقے کو جبکہ تیسری مثال میں پہلے طریقے کو اختیار کیا معاملہ واضح ہے، آگاہ ہونا چاہئے ۱۲ منہ۔ (ت)

[۲] ھو لفظ یعم جمیع النظار من اھل القبلۃ، المعتقدین علی اثبات عقائدھم

یہ لفظ اہل قبلہ میں سے تمام اہلِ نظر کو شامل ہے جو اپنے عقائد کو جس کے ذریعے انہیں اللہ تعالٰی کا

(باقی اگلے صفحہ پر)

---

[۱] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۷۷

[۲] حاشیۃ الطحطاوی " المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۱/۲۴۳

طرف منسوب کرنا محال ہے۔ (ت)

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

التی اثنوا بہا اللہ تعالٰی، بایراد الحجج وادحاض الشبہۃ، سواء کانوا مصیبین کمعشر اھل السنۃ والجماعۃ حفظہم اللہ تعالٰی او خاطئین کمن عداھم۔ کما صرح بہ فی المواقف وغیرھا۔ فالحاصل "اتفق المسلمون"۔ ١٢ منہ۔

علہ اقول یعنی الفاعل المختار اذلا فاعل موجبا عندنا، وھذا ھو الذی قالوا، انہ اجمع علیہ المتکلمون۔ اما ان القدیم لایمکن اسنادہ الی الفاعل مطلقا حتی الموجب لوکان، فمسلک خاص للامام الرازی لم یوافقہ علیہ کثیرون حتی قالوا ان القول بقدم العالم انما ساغ للفلاسفۃ لقولہم بالفاعل الموجب ولولا ذلک وآمنوا بالفاعل المختار لاذعنوا بحدوث العالم من اٰخرہ۔ وکذا ایجاب المسلمین حدوث کل مخلوق لقولہم بالفاعل المختار ولولا ذلک لقالوا بالقدم **قلت** المقصود نفی الاجماع علی التعمیم۔ وھو حاصل۔ وان کانت فی الکلام کلام۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم ١٢ منہ۔

قرب حاصل ہوتا ہے یا اداء دلائل وازالہ شبہات کے ساتھ ثابت کرنے کی طاقت رکھتے ہیں چاہے وہ سچے ہوں جیسے اہلسنت کا گروہ۔ اللہ تعالٰی انکی حفاظت فرمائے، یا وہ غلط ہوں جیسے اہلسنت وجماعت کے علاوہ دیگر گروہ۔ جیسا کہ مواقف وغیرہ میں صراحت کردی گئی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ "تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے" ١٢ منہ (ت)

اقول فاعل سے مراد فاعل مختار ہے کیونکہ فاعل موجب یعنی غیر مختار نہیں ہوتا۔ اسی موقف کے بارے میں مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر متکلمین کا اجماع ہے۔ رہی یہ بات کہ قدیم کی نسبت مطلقًا فاعل کی طرف نہیں ہوسکتی چاہے فاعل موجب ہو اگر وہ موجود ہو تو یہ خاص امام رازی کا مسلک ہے اس میں اکثریت نے ان کی موافقت نہیں کی یہاں تک کہ مشائخ نے کہا فلاسفہ کا قدم عالم کا قول اسی صورت میں بزعم خویش درست ہوسکتا ہے کہ وہ فاعل موجب کے قائل ہیں اگر وہ فاعل مختار کا یقین کریں تو تمام عالم کے حدوث کا یقین کرلیں اور اسی طرح مسلمانوں کا ہر مخلوق کو حادث قرار دینا اس لئے ہے کہ وہ فاعل مختار کے قائل ہیں۔ اگر وہ اس کے قائل نہ ہوں تو قدم عالم کا قول کریں۔ **قلت** مقصود تعمیم پر اجماع کی نفی ہے اور وہ حاصل ہے اگرچہ کلام میں کلام ہے۔ اللہ سبحٰنہ وتعالٰی خوب جانتا ہے ١٢ منہ (ت)

لہ

بلکہ حدوث تمام اجسام و صفاتِ اجسام پر تمام اہلِ ملل کا اتفاق ہے۔ یہود و نصاریٰ تک اس میں خلاف نہیں رکھتے۔ فی شرح المواقف،

الأجسام محدثة بذواتها الجوهرية، و صفاتها العرضية وهو الحق، وبه قال الملّيون كلّهم من المسلمين و اليهود و النصارى و المجوس[1]

اجسام اپنی ذواتِ جوہریہ اور صفاتِ عرضیہ کے ساتھ حادث ہیں، اور یہی حق ہے۔ اور یہی کہا تمام ملتوں نے مسلمانوں، یہودیوں، نصاریٰ اور مجوسیوں میں سے۔ (ت)

اور بیشک زید کا ان مضامینِ کفریہ کو مقامِ رَدّ و استدلال میں لانا۔ اور اُن پر اختیارِ مذاہب و تحقیقِ مشارب کی بنا رکھنا، صراحۃً اُن کی رضا و قبول پر دال۔ اور بالفرض نہ ہو تو بلا اکراہ ایراد میں کیا مقال!

وتذكّر كلّ ما قدّمنا من الكلام على القول الاوّل، تجد هنالك ما فيه الغناء، وعليه المعوّل۔

قولِ اوّل پر جو گفتگو ہم نے مقدم کی اس کو یاد کرلے، اس میں تو غنا پائے گا اور اسی پر بھروسا ہے۔ (ت)

معدنِ ضلالات قولِ پنجم

یہ قول متعدد ضلالتوں، حماقتوں، جہالتوں کی فرد مجموع، بلکہ معجونِ فلاسفہ قرۃ العیون ہے ــ زید مسکین نے نشۂ قیِ تقریر کو ملقِ نفیس جان کر اَمّت بہ آکمہ دیا، مگر نہ دیکھا کہ اس پر کیا کیا شناعات عظیمہ ہاکر وارد۔

فاقول وبحول الله تعالیٰ اَصول (چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے حملہ آور ہوتا ہوں۔ ت)

اَوّلاً تمام انواع کا قدم لازم کہ جب طبائعِ مرسلہ میں مجرد امکانِ ذاتی بلاک فیضان ــ اور امکانِ ذاتی یعنی دائرۂ قدرت میں داخل ہونا قطعاً ازلی ــ و الّا لَزِمَ الانقلاب (ورنہ انقلاب لازم آئے گا۔ ت) ــ اور جانبِ مُبدی تبارک و تعالیٰ میں قطعاً بُخل نہیں۔ تو واجب ہوا کہ ہر نوع قدیم ہو۔

عہ مؤلف المنطق الجدید تمسک ھھنا بالقول بہ الباقی وھذا اللفظ یشیر الیہ ۱۲ محمد احمد

---

[1] شرح المواقف المرصد الثانی فی عوارض الاجسام منشورات الشریف الرضی قم ایران ۷/ ۲۲۰

اور یہ امر اصولِ باطلۂ فلسفہ پر قدمِ ہیولیٰ و قدمِ صورتِ جسمیہ و قدمِ صورتِ نوعیہ، و قدمِ جمیع اشخاص منحصرہ فیہا الانواع، و قدمِ بعض افرادِ[عہ] انواعِ باقیہ، و قدمِ انواع و اشخاص اعراض لازمہ علی التفصیل المشار الیہ (اس تفصیل کی بنیاد پر جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ ت) کو مستلزم، کما لایخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) ـــ پورا پورا مذہب نامہذب فلسفۂ مزخرفہ کا ثابت ہوگیا۔

فلسفی متبوع[عہ] کا مطلب بمادۂ و مدۂ سے نکلتا تھا۔ مشغبِ تابع نے مستزید للتعلیل عبارت کردیا۔ ہیہات! اس متبوع سے کیا جائے شکایت کہ وہ حضرات تو قدیماً و حدیثاً سفہائے متفلسفہ کے فضلہ خوار ہیں۔ ومن لم یستغن بالقراٰن فلا اغناہ اللّٰہ (جو قرآن کے ذریعے استغناء حاصل نہ کرے اللہ تعالٰی اس کو غنی نہیں کرتا۔ ت)۔ مگر اس تابع مدعی تسنّن کا تلوّن و تفنّن قابلِ تماشا ـــ فنسأل اللّٰہ الثبات علی الایمان والسنۃ (ہم اللہ تعالٰی سے ایمان و سنت پر ثابت قدمی طلب کرتے ہیں۔ ت)

ثانیاً اور اشد و اعظم قباحت لازم کہ اس تقدیر پر قدرتِ الٰہیہ صرف انواعِ موجودہ میں منحصر ہوئی جاتی ہے۔ اور جو نوع نہ بنی اس کے یہ معنی کہ حق جل وعلا کو اس پر قدرت ہی نہ تھی کہ اگر مقدور ہوتی تو ممکن ہوتی۔ اور طبیعتِ مطلقہ میں نفسِ امکان مستلزم فیضان۔ تو انتفا سے لازم انتفائے ملزوم پر دلیل جازم۔ ولاحول ولاقوۃ الا باللّٰہ العلی العظیم۔

پر شناعتِ خبیثہ تو ایسی ہے کہ جس طرح اسلامیوں کے نزدیک کفر ہوئی شاید فلسفیوں کو بھی مقبول نہ ہو کہ وہ بھی تقاسیمِ کلی میں کلی معدوم الافراد کو قسیم ممتنع الافراد کی قسم بتاتے ہیں۔ کما صرح بہ فی اسفارھم (جیسا کہ ان کی معتمد کتابوں میں اس کی تصریح کی گئی ہے۔ ت)

یا للعجب! اگر باقر غافل تھا متبقر تو عاقل تھا۔ ولکن صدق ربنا تبارک وتعالٰی (لیکن ہمارے رب تعالٰی نے صدق فرمایا۔ ت):

انھا لاتعمی الابصار ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور[سلہ]	آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ دل اندھے ہوتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔ (ت)

عہ: ای بمعنی فی دستشر ۱۲ منہ

عہ: باقر داماد شیعی ۱۲ م

سلہ القرآن الکریم ۲۲/ ۴۶

ثالثاً تابع وقبوح کا یہ قول کہ "جانبِ مبدء میں بخل نہ ہونا مستلزم فیضان ہے" اصولِ سنت سے محض مبایِن۔ اہلِ سنت کا ایمان ہے کہ صبحیٰ تبارک وتعالیٰ جواد، کریم، اکرمُ الاکرمین ہے جَلَّ جَلَالُہٗ وَتَقَدَّسَ فَعَالُہٗ۔ مگر بایں ہمہ کوئی شے اس پر واجب نہیں مانتے۔

عالَم جب تک نہ بنایا تھا وہ جب بھی جواد تھا، اور اگر کبھی نہ بناتا تا ہم جواد ہوتا۔ نہ اس نہ بنانے سے کوئی عیب اُسے لگتا نہ کوئی نقصان اس کے کمالِ اکمل میں آتا۔ کسی شے کا ایجاد و اِعدام کچھ اس پر ضرور نہیں۔

قال تعالیٰ، فعّال لما یرید[1] (تمہارا رب جو چاہے کرے۔ ت) وقال تعالیٰ، یفعل اللہ مایشاء[2] و یحکم مایرید[3] (اور اللہ جو چاہے کرے اور وہ حکم فرماتا ہے جو چاہے۔ ت) وقال تعالیٰ، لا یسئل عما یفعل وھم یسئلون[4] (اس سے نہیں پوچھا جاتا جو وہ کرے اور ان سب سے سوال ہوگا۔ ت) وھذا واضح جلی عند کل من نوّر اللہ بصیرتہ (اور یہ واضح اور خوب روشن ہے ہر اس شخص پر جس کی بصیرت کو اللہ تعالیٰ نے منوّر فرمایا۔ ت) — ومن لم یجعل اللہ لہ نورا فمالہ من نور[5] (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، جسے اللہ تعالیٰ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت)

تو یہ استلزام بھی اسی فلسفۂ ملعونہ پر مبنی کہ قادرِ مختار تعالیٰ شانہ کو فاعلِ موجب اور ایجادِ عالَم کو اُس کے کمال کا سبب جانتے ہیں۔ تعالی اللہ عما یقول الظٰلمون علوًّا کبیرا (اللہ تعالیٰ اس سے بہت بلند ہے جو ظالم کہتے ہیں۔ ت)

رابعاً متفلسف تابع نے شرطیہ میں بقا اور طفیرہ میں ایک فقرہ اور زائد کیا کہ "اگر غیر اَحق صادر اور اَحق غیر صادر ہو تو ترجیحِ مرجوح لازم آئے گی"۔

سُبحٰن اللہ! نہ وہاں کوئی اَحق، نہ قادرِ حید، فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ پر تمہاری عقول سخیفہ حاکم۔ نہ ہمارے نزدیک اُس کے ارادہ کے سوا کوئی مرجّح۔ اور جو بھی تو اس پر کچھ اعتراض نہیں۔

قال تعالیٰ، اِنِ الْحُکْمُ اِلَّا لِلّٰہِ[6] (حکم نہیں مگر اللہ کا۔ ت)۔ وقال تعالیٰ، واللہ یحکم لامعقب لحکمہ[7] (اور اللہ حکم فرماتا ہے اس کا حکم پیچھے ڈالنے والا کوئی نہیں۔ ت)

---

[1] القرآن الحکیم ۱۱/۱۰۷ و ۸۵/۱۶
[2] القرآن الکریم ۱۴/۲۷
[3] " " " ۵/۱
[4] " " " ۲۱/۲۳
[5] " " " ۲۴/۴۰
[6] " " " ۱۲/۴۰
[7] " " " ۱۳/۴۱

وقال تعالٰی :

وربک یخلق مایشاء ویختار ماکان لہم الخیرۃ سبحٰن اللہ وتعالٰی عما یشرکون[1]

اور تمہارا رب پیدا کرتا ہے جو چاہے اور پسند فرماتا ہے ان کا کچھ اختیار نہیں، پاکی اور برتری ہے اللہ کو ان کے شرک سے۔ (ت)

واضح تر کہوں ۔۔۔ حاصل مذہب اہلسنت یہ ہے کہ تمام مقدورات اُس جناب رفیع کے حضور یکساں ہیں۔ کوئی اپنی ذات سے کچھ استحقاق نہیں رکھتا کہ ایک کو راجح دوسرے کو مرجوح کہیں۔

علامہ سنوسی شرح جواہریہ میں فرماتے ہیں :

ان الذی اوقع المعتزلۃ فی الضلالات کایجاب الثواب وفعل الصلاح والاصلح علی اللہ، اعتمادھم فی عقائدھم علی التحسین والتقبیح العقلیین، وقیاسہم افعال اللہ تعالٰی واحکامہ علٰی افعال المخلوقین واحکامہم، من غیر ان یکون فی ذٰلک جامع یقتضی التسویۃ فی الاحکام، والذی اجمع علیہ اھل الحق ان الافعال کلہا مستویۃ بالنسبۃ الٰی تعلق قدرۃ اللہ تعالٰی وارادتہ عہ بہا[2] الخ۔

جس چیز نے معتزلہ کو اللہ تعالٰی پر ثواب اور فعل صلاح واصلح کے واجب قرار دینے جیسی گمراہیوں میں ڈالا وہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے عقائد میں حُسن وقبح کے عقلی ہونے پر اعتماد کیا اور اللہ تعالٰی کے افعال واحکام کو مخلوق کے افعال واحکام پر قیاس کیا حالانکہ کوئی ایسا امر جامع موجود نہیں جو احکام میں برابری کا مقتضی ہو، اور جس پر اہل حق کا اجماع ہے وہ یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالٰی کی قدرت وارادہ کے ساتھ متعلق ہونے میں تمام افعال برابر ہیں۔ (ت)

عہ ای فیقدر علی کل شیئ ویفعل مایرید ۔ لاترجیح قبل ارادتہ وانما الترجیح بارادتہ فہی موجبۃ

یعنی وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے اور جو چاہتا ہے اُس کے ارادہ سے پہلے کوئی ترجیح نہیں، ترجیح توفقط اس کے ارادہ کی وجہ سے ہوتی ہے۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] القرآن الکریم ۲۸ / ۶۸

[2] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ الباب الثانی فی الامور المہمۃ فی الشریعۃ مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۱/ ۲۵۰

وہاں صرف ترجیح اُس قدیر مجید عزّ مجدہٗ کے ارادہ سے ہے۔ جس چیز کے ایجاد سے اس کا ارادہ متعلق ہوگیا اُسی نے ترجیح پالی۔ شرح طوالع میں ہے:

تخصیص بعض المقدورات بالتحصیل، وبعضھا بالتقدیم والتاخیر لابدّ لہ من مخصص۔ لان نسبۃ جمیع المقدورات الی ذاتہ متساویۃ ولیس ھو نفس العلم، فانہٗ تابعٌ للمعلوم، ولا القدرۃ فان نسبتھا الی الجمیع علٰی وتیرۃ واحدۃ۔ فلابُدّ من صفۃٍ اُخرٰی من شانھا التخصیص۔ وھی الارادۃ[1] اھ مختصرًا۔

بعض مقدورات کے تحصیل اور بعض کے تقدیم وتاخیر کے ساتھ خاص کرنے کے لئے کسی مخصص کا ہونا ضروری ہے کیونکہ تمام مقدورات کی نسبت اللہ تعالٰی کی ذات کی طرف مساوی ہے۔ اور وہ مخصص نفس علم نہیں کیونکہ وہ تو معلوم کے تابع ہوتا ہے اور نہ ہی وہ قدرت ہے کیونکہ اس کی نسبت سب کی طرف ایک جیسی ہے لہذا کسی اور صفت کا ہونا ضروری ہے جس کی شان تخصیص ہے اور وہ ارادہ ہے اھ تخلیص۔ (ت)

اور بفرضِ باطل اگر یہاں کوئی مرجّح ہو بھی تو اُس کا اتباع مولٰی مقتدر جل جلالہٗ پر ضرور نہیں۔ اُسے اختیار ہے چاہے راجح کو کبھی نہ کرے اور مرجوح کو خلعتِ وجود عطا فرمائے۔ زنہار اس پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔

شرح مواقف میں ہے:

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الرجحان لاھو محرک الارادۃ۔ ھکذا ینبغی ان یفھم ھذا المقام۔ وقد رأینا تصدیق ذٰلک، فی تقفی العطشات و طریق السالک، فارادۃ اللہ سبحٰنہ اولٰی بذٰلک ۱۲ منہ۔

چنانچہ ارادہ موجبِ رجحان ہے نہ کہ رجحان محرک ارادہ۔ اس مقام کو یوں ہی سمجھنا چاہئے، اور تحقیق ہم نے اس کی تصدیق پیاسے کے دو پیالوں اور چلنے والے کے دو راستوں میں دیکھی ہے پس اللہ سبحٰنہ وتعالٰی کا ارادہ اس کے لئے اولٰی ہے ۱۲ منہ (ت)

[1] شرح طوالع الانوار من مطالع الانظار

اعلموا انّ الامة قد اجمعت اجماعا مرکبا علی انّ اللّٰہ تعالٰی لا یفعل القبیح و لا یترك الواجب ۔ فالاشعرۃ من جھۃ انّہ لا قبیح منہ ولا واجب علیہ ۔ واما المعتزلۃ فمن جھۃ انّہ ماھو قبیح یترکہ وما یجب علیہ یفعلہ ۔ ونحن قد بیّنا فیما تقدم انہ تعالٰی الحاکم فیحکم بما یرید ویفعل ما یشاء ۔ لا وجوب علیہ کما لاوجوب منہ ولا استقباح منہ[1] اھ ملتقطا ۔

تُو جان لے کہ اُمت کا اس پر اجماعِ مرکب ہوچکا ہے کہ بے شک اللہ تعالٰی نہ فعلِ قبیح کرتا اور نہ واجب کو ترک فرماتا ہے ۔ اشاعرہ تو اس جہت سے کہتے ہیں کہ جو کچھ اس کی طرف سے ہو وہ قبیح نہیں اور اس پر کچھ واجب نہیں ، اور معتزلہ اس جہت سے کہ جو قبیح ہے وہ اس کو ترک کرتا ہے اور جو واجب ہے وہ اس کو کرتا ہے ۔ اور بیشک ہم ماقبل میں واضح کرچکے ہیں کہ اللہ تعالٰی حاکم ہے جو چاہتا ہے حکم فرماتا ہے اور جو چاہتا ہے کرتا ہے اس پر کچھ واجب نہیں جیسا کہ اس سے کچھ واجب نہیں اور نہ ہی اس کی طرف سے کچھ قبیح ہے اھ التقاط ۔ (ت)

مولٰی ناصح محمد آفندی برکلی طریقہ محمدیہ و سیدی عارف باللہ عبدالغنی نابلسی اس کی شرح حدیقہ ندیہ میں فرماتے ہیں :

لا یلزم علیہ تعالٰی شیئ من فعل صلاح او اصلح ، او فساد او افسد بل ھو الفاعل العدل المختار ، و یخلق اللہ ما یشاء و یختار[2] اھ مختصرا ۔

اللہ تعالٰی پر فعل صلاح یا اصلح یا فساد یا افسد میں سے کچھ بھی لازم نہیں بلکہ وہ فاعل ، عادل ، مختار ہے ، اور جو چاہتا ہے پیدا فرماتا ہے اور پسند فرماتا ہے اھ اختصار ۔ (ت)

شرح عقائد نسفی میں ہے :

لیت شعری ما معنی وجوب الشیئ علی اللہ تعالٰی ، اذ لیس معناہ استحقاق تارکہ الذم والعقاب ، وھو ظاھر ، ولا لزوم صدورہ عنہ تعالٰی بحیث لا یتمکن من الترك بناءً علی استلزامہ

کاش میرا علم حاضر ہو ۔ اللہ تعالٰی پر کسی شیئ کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے اس لئے کہ یہاں یہ معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تارک ذم وعقاب کا مستحق ہے اور وہ ظاہر ہے ۔ اور نہ ہی یہ معنی ہوسکتا ہے کہ اس واجب کا صدور اللہ تعالٰی

---

[1] شرح المواقف المرصد السادس المقصد السادس منشورات الشریف الرضی قم ایران ۸/ ۱۹۵ ۔ ۱۹۶
[2] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ الباب الثانی الفصل الاول المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ فیصل آباد ۱/ ۲۳۹

مُحالاً من سفہ او جہلٍ او عبثٍ او بخلٍ او نحو ذٰلک ۔ لانّہ رافضٌ لقاعدۃ الاختیار، ومیلٌ الی الفلسفۃ الظاھرۃ العوار۔[1]

سے لازم ہے یا یُوں کہ اس کے ترک پر قادر نہیں اس بنیاد پر یہ محال کو مستلزم ہے یعنی سفہ، جہل، عبث، بخل یا اس کی مثل کوئی اور قباحت لازم آئے گی۔ یہ معنی اس لئے نہیں ہوسکتا کہ اس سے مختار ہونے کے قاعدے کا ٹوٹ جانا اور اس سے فلسفہ کی طرف میلان لازم آتا ہے جس کا عیب ظاہر ہے۔ (ت)

دیکھو اس عبارت میں اُس فلسفی کے الزام بخل کا بھی رَد ہے ، وللّٰہ الحجۃ السامیۃ (اور اللہ تعالٰی ہی کی حجت بلند ہے۔ت) ــــ اور یہ سب مطالب کہ علماء نے افادہ فرمائے قرآن (قرآن) اُن آیاتِ کریمہ سے کہ فقیر نے تلاوت کیں ، ثابت ۔ اور اگر کچھ نہ ہوتا تو آیۂ کریمہ اِنّ اللّٰہ علٰی کلّ شیئ قدیر[2] (بے شک خدا سب کچھ کرسکتا ہے۔ت) کے ، تو بس تھی ، کہ مرجوح بھی ایک شے ہے اور ہر شے مقدور ــــ اور معنی قدرت نہیں مگر صحتِ فعل و ترک ، یعنی کرے یا نہ کرے دونوں یکساں ، اور کسی تقدیر پر کچھ حرج و نقصان نہیں۔

طوالع میں ہے :

القادر ھوالذی یصحّ منہ ان یفعل المقدور وان لا یفعل اھ۔[3]

قادر وہ ہے جس سے مقدور کو کرنا اور نہ کرنا دونوں یکساں ہوں اھ۔ (ت)

پھر ترجیح مرجوح کا الزام کیسا ! ــــ اور قادر مختار پر یہ تحکّمات کس شریعت میں روا !

ثم اقول بعبارۃ اخصر (پھر میں مختصر عبارت کے ساتھ کہتا ہوں۔ت) ہم پوچھتے ہیں قولِ زید " لَزِمَ ترجیحُ المرجوح " (مرجوح کو ترجیح دینا لازم آیا۔ت) سے کیا مقصود ؟ ــــ آیا استحالۂ ذاتیہ ؟ ــــ تو بَیّن البطلان کہ وہ ہماری قدرتِ فانیہ زائلہ ، قاصرہ باطلہ کے تحت میں داخل ــــ نہ کہ قدرتِ باقیہ تامّہ ، کاملہ وافرہ ــــ یا یہ کہ خدا کو عیب لگے گا ؟ ــــ تو یہ وہی اس فہمِ قبیحہ کو بندوں پر قیاس کرنا ، اور صدہا نصوصِ قرآنیہ سے منہ پھیرنا ہے۔

ہمارے فعل بھلے بُرے سب طرح کے ہیں اور وہ جو کچھ کرے سب اچھا ــــ وہی کام ہم کریں ہم پر اعتراض ہو۔ وہ کرے اس پر اصلاً اعتراض نہیں ــــ یقین نہ آئے تو کافر کی حمایت میں کسی مسلمان کو قتل کر دیکھو۔

---

[1] شرح عقائد النسفی دارالاشاعۃ العربیۃ قندھار افغانستان ص ۴۶

[2] القرآن الکریم ۲/ ۲۰ و ۲/ ۱۰۶ و ۲/ ۱۰۹ و ۲/ ۱۴۸ و ۲/ ۲۵۹

[3] طوالع الانوار من مطالع الانظار

اور اُس نے بارہا کفار کو مسلمین پر غلبہ دیا۔

واللہ! یہ وہ جگہ ہے کہ مومن کا دل اپنے مربی کی محبت سے چمکے، العظمۃ للہ (عظمت اللہ کے لئے ہے۔ ت) جمیل کا ہر بات جمیل۔ (ہیہات ہیہات، بلا تشبیہ) جیسے کپڑے کسی بدصورت پر سخت بدنما ہوں کسی حسین کو پہنے دیکھئے، دیکھئے کتنی بہار دیتے ہیں، وللہ المثل الاعلیٰ (اور اللہ ہی کے لئے ہے سب سے برتر شان۔ ت)

عیاذًا باللہ (اللہ کی پناہ۔ ت) اگر وہ اپنے بندۂ مسلمان کو دوزخ میں ڈالے (والعیاذ باللہ اُسی کے وجہ کریم کی پناہ) اُس وقت اُس مومن سے پوچھئے تیرے رب نے یہ کام کیسا کیا؟ — واللہ! یہی کہے گا کہ بہت اچھا، نہایت خوب، کمال بجا، ولکن عافیتک اوسع لی (لیکن تیری عافیت میرے لئے زیادہ وسعت والی ہے)۔

بالجملہ زید کا یہ قول انواع انواع ضلالات وجہالات کا مجمع۔ اور صریح فلسفہ و اعتزال اُس کا منبع — نسأل اللہ العافیۃ، ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العزیز الحکیم (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت مانگتے ہیں، اور گناہ سے بچنے کی طاقت اور نیکی کرنے کی قوت نہیں مگر اللہ عزت والے حکمت والے کی توفیق سے۔ ت)۔

قولِ ششم

میں کہ عقولِ عشرہ کا تمام نقائص و قبائح سے مقدس و منزّہ، اور اُن کے علم کا تام و محیط باحاطۂ تامہ ہونا نقل کیا۔ یہاں تک کہ کوئی ذرہ ذرّاتِ عالم سے اُن پر مخفی رہنا ممکن نہیں۔ یہ خاص صفت حضرت عالم الغیب والشہادہ کی ہے جلّ و علا۔

قال تعالٰی

وما یعزب عن ربک من مثقال ذرۃ فی الارض ولا فی السماء[1] — نہیں چھپتی تیرے رب سے ذرہ بھر چیز زمین میں اور نہ آسمان میں۔

اور اس کا غیر خدا کے لئے ثابت کرنا قطعًا کفر العزۃ للہ (عزت اللہ کے لئے ہے۔ ت) اس عدمِ امکان کو مسلمان غور کرے کہ کیسا کفر واشکالات، اور کتنے صریح نصوصِ قرآنیہ کا خلاف ہے۔

قال تعالٰی، وما یعلم جنود ربک الا ھو[2]۔ کوئی نہیں جانتا تیرے رب کے لشکروں کو

---

[1] القرآن الکریم ۱۰/ ۶۱ [2] القرآن الکریم ۷۴/ ۳۱

اس کے سوا۔

10

وقال تعالٰی: الیہ یرد علم الساعۃ[1]۔ اسی کی طرف پھیرا جاتا ہے علم قیامت کا۔

وقال تعالٰی: ویقولون متٰی ھٰذا الوعد ان کنتم صٰدقین ○ قل انما العلم عند اللہ وانما انا نذیر مبین[2]۔ کافر کہتے ہیں یہ قیامت کا وعدہ کب ہے اگر تم سچے ہو۔ تو فرما اس کا علم تو خدا ہی کو ہے، اور میں تو یہی ڈر سنانے والا ہوں صاف صاف۔

وقال تعالٰی: ولا یحیطون بشیئ من علمہ الا بما شاء[3]۔ نہیں گھیرتے اس کے علم سے کچھ، مگر جتنا وہ چاہے۔

وقال تعالٰی حکایۃ عن ملٰئکتہ: سبحٰنک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم[4]۔ پاکی ہے تجھے ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تو نے ہمیں سکھایا۔ بیشک تو ہی ہے دانا، حکمت والا۔

سبحٰن اللہ! متفلسفہ کہتے ہیں کہ "عقولِ عشرہ" ملائکہ سے عبارت ہے۔ اگرچہ یہ بات محض غلط کہ جو امور وہ بے عقول ان دس عقول کے لئے ثابت کرتے ہیں، صفاتِ ملائکہ سے اصلاً علاقہ نہیں رکھتے۔ ولا اکذب ممن کذبہ القرآن (اس سے بڑھ کر کوئی جھوٹا نہیں جس کو قرآن نے جھوٹا قرار دیا۔ ت) بلکہ یہ صرف اُن سُفہاء کے اوہام تراشیدہ ہیں جن کی اصل نام کو نہیں۔

ان ھی الا اسماء سمیتموھا انتم واٰباؤکم ما انزل اللہ بھا من سلطٰن[5]۔ وہ تو نہیں مگر کچھ نام کہ تم نے اور تمہارے باپ دادوں نے رکھ لئے ہیں۔ اللہ نے ان کی کوئی سند نہیں اتاری۔ (ت)

تاہم اگر مان لیں، اور یوں سمجھیں کہ مشرکینِ عرب نے شانِ املاک (فرشتے) میں غلو کے ساتھ تفریط بھی کی کہ انھیں عورتیں ٹھہرایا۔ کفارِ یونان نے وہ افراطِ خالص برتا کہ اوصافِ خلق سے متعالی بتایا۔ تو اب اس آیۂ کریمہ سے اُن عقول کی حالت ادراک کیجئے۔

کس طرح اِن العقول کو جھٹلاتے، اور اپنے مالک کے حضور اپنے عجز و بے علمی کا اقرار لاتے، اور پاکی و قدوسی اُس کے وجہِ کریم کے لئے خاص ٹھہراتے ہیں۔ صدق اللہ تعالٰی۔

---

[1] القرآن الکریم ۴۱/۴۷
[2] القرآن الکریم ۶۷/۲۵ و ۲۶
[3] القرآن الکریم ۲/۲۵۵
[4] القرآن الکریم ۲/۳۲
[5] القرآن الکریم ۵۳/۲۳

سیکفرون بعبادتھم ویکونون علیھم ضدًا[1] | عنقریب وہ ان کی بندگی سے منکر ہوں گے اور ان کے مخالف ہوجائیں گے۔ (ت)

10
10

اعلام بقواطع الاسلام میں ہے:

من ادّعٰی علم الغیب فی قضیۃ او قضایا لایکفر ومن ادّعٰی علمہ فی سائر القضایا کفر[2]۔ | جس نے ایک قضیہ یا چند قضایا میں علمِ غیب کا دعوٰی کیا وہ کافر نہ ہوگا۔ اور جس نے تمام قضایا میں اپنے علم کا دعوٰی کیا وہ کافر ہوجائیگا۔ (ت)

اور اسی میں علمائے حنفیہ سے کفر متفق علیہ کی فصل میں منقول،

او وصف مخلوقا بصفاتہ او اسمائہ[3] الخ۔ | یا کسی حادث کو اللہ تعالٰی کی صفات یا اس کے اسماء کے ساتھ متصف کیا الخ (ت)

غرض حکم مسئلہ واضح ہے۔ صرف نظر اس قدر کہ یہاں زید نے لفظ بعضہم لکھ دیا کہ صراحۃً حکایت پر دال۔

اقول مگر قطع نظر اس سے کہ جملہ لایمکن ان لایعلم العقل الاول مثلا الخ (یہ ناممکن ہے کہ مثلاً عقل اول کو علم نہ ہو الخ۔ ت) کہ خود کفر جلی ہے، داخل حکایت نہیں، بلکہ تتمّہ و تمام پر تفریع ہے کما یشھد بہ سوق البیان (جیسا کہ سیاقِ بیان اس پر شاہد ہے۔ ت)۔ عجب کرتا ہوں کہ یہ اُسے مفید ہوا۔ اس نے مجردات کا جزئیات مادیہ کو بروجہ جزئی جاننا اپنا مذہب محقق بتایا، اور اس کی حقانیت پر اس قول کو دلیل ٹھہرایا، تو وہ یہاں محض محلِ نقل وحکایت میں نہیں، بلکہ مقام تمسک و استناد میں ہے۔ وہ بھی مجیبًا و منتصرًا، نہ ساکتًا و صامتًا۔ تو یہ صاف امارتِ رضا و قبول ہے کما لایخفی علی کل عاقل، فضلا عن فاضل (جیسا کہ ہر عاقل پر پوشیدہ نہیں چہ جائیکہ فاضل پر پوشیدہ ہو۔ ت)۔ علاوہ بریں ہم ثابت کر آئے کہ ایسے اقوال کا بہ تصریح حکایت بیان کرنا بھی حلال نہیں جب تک معترض بہ رد و انکار نہ ہو۔

وبعد اللتیا والتی اس قول کی شناعت و بشاعت میں شک نہیں، تمنّا بزودی (غور کر،

---

[1] القرآن الکریم ۱۹/۸۲

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبیل النجاۃ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دار الشفقت ترکی ص ۳۵۹

[3] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 〃 ۳۶۴

۱۸/۲۹

تو ہم سے لگا۔ ت)۔

قولِ ہفتم

میں اس کفرِ فواح کو خوب چمکایا اور دشمنِ دیانت پردۂ حیا اٹھا کر حق مبین وقولِ محققین ٹھہرایا، صاف لکھا کہ،

عدم زمانی حقیقۃً عدم نہیں جس نے کسی وقت میں خلعتِ وجود پایا یا پائے گا، وہ نہ معدوم تھا، نہ معدوم ہو۔ بلکہ یہ فقط پردہ و حجاب ہیں۔ پہلے نہ تھا، یعنی پوشیدہ تھا۔ اور اب نہ رہا، یعنی چھپ گیا۔ ورنہ حقیقۃً وہ واقع و نفس الامر میں وجود سے منفک نہیں۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ (بے شک ہم اللہ کے مال ہیں اور ہم کو اسی طرف پھرنا ہے۔ ت)۔

اس قولِ شنیع پر شناعاتِ شدیدہ لازم، مختصرًا سے خارج۔ ولکن مالا یُدْرَکُ کُلُّہٗ لایُتْرَکُ کُلُّہٗ (لیکن جو چیز مکمل طور پر پائی نہ جاسکتی ہو وہ مکمل طور پر چھوڑی نہ جائیگی۔ ت)

فاقول وباللہ التوفیق (تو میں کہتا ہوں، اور اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے توفیق ہے۔ ت)،

اوّلًا نصوصِ صریحۂ قرآنیہ کا خلاف، اللہ تبارک وتعالٰی فرماتا ہے:

اَوَلَا یَذْکُرُ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰہُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ یَکُ شَیْئًا[1] — کیا آدمی یاد نہیں کرتا کہ ہم نے اُسے بنایا اس سے پہلے اور وہ کچھ نہ تھا۔

زید مُتفلسِف کہتا ہے، تھا کیوں نہیں؟ البتہ پوشیدہ تھا۔ حق جلّ وعلا فرماتا ہے:

وَاَنَّہٗۤ اَھْلَکَ عَادَا الْاُوْلٰی ۝ وَثَمُوْدَاْ فَمَآ اَبْقٰی[2] — اللہ نے ہلاک کردیا اگلی قوم عاد کو اور ثمود کو، سو ان میں کوئی باقی نہ رکھا۔

زید متفلسف کہتا ہے، باقی کیسے نہیں؟ واقع ونفس الامر میں رُوحیں بدن سے متعلق ہیں، ہاں نگاہوں سے چھپ گئے۔

رب تعالٰی وتقدس فرماتا ہے:

---

[1] القرآن الکریم ۱۹/ ۶۷

[2] ؍؍ ؍؍ ۵۳/ ۵۰ و ۵۱

کل من علیہا فان ویبقٰی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام[1] جتنے زمین پر ہیں سب فنا ہونے والے ہیں اور باقی رہے گا تیرے رب کا وجہ کریم عظمت وتکریم والا۔

زید متفلسف کہتا ہے: باقی تو سبھی رہیں گے مگر۔ اور پردہ میں، اور تو ظاہر

اسی طرح صدہا آیات واحادیث ہیں جن سے زنہار زید کو جواب ممکن نہیں۔ مگر یہ کہ جہاں جہاں قرآن و حدیث میں خلق وایجاد وابداع وتکوین واقع ہوئے ہیں انھیں بمعنی ظہور، اور اماتت واہلاک وافنا واعدام کو بمعنی تغییب۔ اور عدم وفنا وموت وہلاک کو بمعنی غیبوبت (کہے)

اور یہ ظاہر کہ یہ تاویل نہیں، تبدیل ہے، کہ ہرگز لغت وعرف کچھ اس کے مساعد نہیں ——
اشقیائے فلاسفہ قرآن عظیم میں یوں ہی تحریف معنوی کرتے ہیں —— جنت کیا ہے؟ لذت نفسانی ——
نار کیا ہے؟ الم روحانی —— تطلع علی الافئدۃ[2] (وہ آگ جو دلوں پر چڑھ جائے گی۔ ت) دیکھا؟ فی عمد ممددۃ[3] (لمبے لمبے ستونوں میں ان پر بند کردی ہوئی ہے گی۔ ت) سے کام نہیں چلتا؟ ذاہا العیاذ (اللہ تعالٰی کی پناہ۔ ت)۔

وہ دن قریب آتا ہے کہ، یوم یدعون الٰی نار جہنم دعا[4] (جس دن جہنم کی طرف دھکا دے کر دھکیلے جائیں گے۔ ت) جہنم میں دھکا دے کر پوچھا جائے گا، افسحر ھذا ام انتم لا تبصرون[5] کیوں بھلا یہ جادو ہے یا تمھیں سوجھتا نہیں؟ —— اس وقت ان تاویلوں کا مزہ آئے گا۔ فانتظروا انی معکم من المنتظرین[6] (تو راستہ دیکھو میں بھی تمھارے ساتھ دیکھتا ہوں۔ ت)۔

اور ایک انھیں پر کیا ہے، دنیا بھر کے بدمذہب نصوص شرع کے ساتھ یوں ہی کھیلے ہیں۔ خود اصل بدعت ومنشاء ضلالت اسی قسم کی تاویلیں ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں:
والوزن یومئذ الحق[7] تول اس دن حق ہے —— یعنی جانچ ہوگی، میزان کچھ نہیں۔

ع: سقط من نسختنا المخطوطۃ ولابد منہ او من نحوہ ۱۲ محمد احمد

---

[1] القرآن الکریم ۵۵/ ۲۶، ۲۷
[2] 〃 〃 〃 ۱۰۴/ ۷
[3] 〃 〃 〃 ۱۰۴/ ۹
[4] 〃 〃 〃 ۵۲/ ۱۳
[5] 〃 〃 〃 ۵۲/ ۱۵
[6] 〃 〃 〃 ۷/ ۷۱ و ۱۰/ ۲۰ و ۱۰/ ۱۰۲
[7] 〃 〃 〃 ۷/ ۸

وجوہ یومئذ ناضرۃ o الٰی ربہا ناظرۃ[1]

کچھ منہ اس دن تروتازہ ہوں گے اپنے رب کی طرف دیکھتے۔

یعنی اس کی رحمت کی امید رکھتے تو رؤیت انتفی ہوئے، الٰی غیر ذٰلک من الجہالات الکثیفۃ والضلالات الخبیثۃ (اس کے علاوہ بھاری جہالتوں اور ذلیل گمراہیوں سے۔ ت)۔

پھر کیا یہ تاویلیں اُن کے کام آئیں اور انھیں بدمتی ہونے سے بچایا؟ ــــ تاہم وزن سے جانچ اور سند دیکھنے سے امید واری مراد ہونا اتنا بعید نہیں جس قدر بے لگاؤ تحریفیں اس متفلسف کو کرنی پڑیں گی۔ کمالایخفی۔ واللہ الہادی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ اور اللہ ہی ہادی ہے۔ ت)۔

شفا شریف میں باطنیہ وغیرہم غُلاۃ کو ذکر کرکے فرماتے ہیں :

زعموا ان ظواهر الشرع لیس منها شیئ علی مقتضی و مفهوم خطابها، وانما خاطبوا بها الخلق علی جهة المصلحة لهم اذلم یمکنهم التصریح، لقصور افهامهم. فمضمن مقالاتهم ابطال الشرائع وتکذیب الرسل والارتیاب فیما اتوا به اھ ملخصًا۔[2]

انھوں (باطنیہ) نے گمان کیا کہ نصوصِ شرع اپنے ظاہری الفاظ و خطاب کے مقتضیٰ پر نہیں، رسولوں نے تو مخلوق کو محض ان کی مصلحت کے اعتبار سے خطاب کیا کیونکہ مخلوق کی کم فہمی کی وجہ سے رسولوں کے لئے تصریح کرنا ممکن نہ تھا۔ ان لوگوں (باطنیہ) کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ احکام شرع باطل ہوجائیں، رسولوں کی تکذیب ہوجائے اور رسولوں کے لائے ہوئے احکام میں شک و شبہہ پیدا ہوجائے اھ تلخیص (ت)

اہلسنت کا اجماع ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر حمل کئے جائیں، اور اُن میں پھیر پھار عوام و نابکار، کماصرح بہ فی کتب العقائد متنًا وشرحًا (جیسا کہ کتب عقائد چاہے متن ہوں یا شرح میں اسکی تصریح کردی گئی ہے۔ ت)۔

ثانیًا جب وہ مائے دہر میں باقی رہنے حقیقۃً وجود ٹھہرا اور اعدام زمانیہ محض حجاب وخفا، تو لازم آیا کہ حضرت حق جل وعلا کسی موجود کو معدوم نہ کرسکے۔ اور اس کی مخلوق پر اُس کا قابو نہ رہے کہ

---

[1] القرآن الکریم ۷۵/ ۲۲ و ۲۳

[2] الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ فصل فی بیان ما ھو من المقالات کفر المکتبۃ الشرکۃ الصحافیہ ۲/ ۲۶۹

غایت درجہ انھیں غائب کرسکتا ہے، صفحۂ دہر سے شانا کیونکر ممکن؟ کہ ہو تی آن ہو تی کبھی نہ ہو گی —
وھٰذا ابیَنُ جدًّا (اور یہ خوب ظاہر ہے۔ ت)

والحاصل اَنّ العدم الحقیقی علٰی ھٰذا ھو الارتفاعُ عن صفحۃِ الدھر، کما اعترف بہ، وکُلّ ما وُجِد او یُوجدُ فانّہٗ مرتسمٌ فیھا۔ واِنّ المرتفع مالم یتناول لہ اسم الوجود من ازل الآزال الٰی ابدالآبود۔ فما دخل فی الکون ولو آنًا قد تناولہ اسمُ الوجود — لایمکن ان یصیر التناول لاتناولا۔ فاستحال العدمُ الحقیقی۔ والعیاذُ باللہ تعالٰی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس نظریہ کی بنیاد پر عدمِ حقیقی صفحۂ دہر سے مرتفع ہونے کا نام ہے جیسا کہ زید نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ جو شے بھی پائی گئی یا پائی جائے گی وہ اس میں مرتسم ہے۔ مرتفع تو فقط وہ ہے جو ازل سے ابد تک اسمِ وجود سے موسوم نہ ہو۔ لہٰذا جو شئی کون میں ایک آن کے لئے بھی داخل ہوئی اسمِ وجود اس کو متناول ہوگا اور متناول کا لا متناول ہونا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ عدمِ حقیقی محال ہوا۔ اور اللہ تعالٰی کی پناہ۔ (ت)

ثالثًا جو مسلمان بشفاعتِ سید الشافعین صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یا بمحض رحمتِ ارحم الراحمین جلت عظمتہٗ جہنم سے نکل کر جنت میں جائیں اس مذہب پر لازم کہ وہ واقع و نفس الامر میں جہنم میں ہوں اور اس نکلنے کا صرف یہ حاصل کہ اُن کا دوزخ میں ہونا مخفی ہے۔

یونہی ابلیس قبلِ انکارِ سجود جنت میں تھا۔ قال تعالٰی :

فاھبط منھا فمایکون لک ان تتکبر فیھا۔[1]

اُتر جنت سے کہ تیرے لئے یہ نہ ہوگا کہ تو اس میں غرور کرے۔

تو لازم کہ واقع و نفسُ الامر میں وہ جنت میں ہے، اور یہ نکالنا فقط اُس امر کا چھپا ڈالنا۔

اگر کہئے اُن مسلمانوں کو عذاب و عقاب کی تکلیف تو دور ہے گی۔ ہم کہیں گے تمھارے طور پر بیشک رہے گی — نہایت یہ کہ چھپی چوری — واستغفر اللہ العظیم (میں عظمت والے اللہ سے مغفرت چاہتا ہوں۔ ت)

اسی طرح شیطان کا الٹا ذا۔

غرض یہ کہ کسی قدر کوشش کیجئے خفا و ظہور سے بڑھ کر کوئی بات نہ نکلے گی۔ اور کام واقع و نفس الامر سے ہے۔

---

[1] القرآن الکریم ۷/ ۱۳

سا بعاً لازم کہ کافر بحالتِ کفر داخلِ جنت ہو — مثلاً زید کافر تھا اب اسلام لایا تو اس کے کفر پر صرف عدم زمانی طاری ہوا جس کا محصّل اِختفا سے زیادہ نہیں۔ وجودِ حقیقی کی نفی نہیں کرسکتا — اور کفر طبیعتِ ثابتہ ہے کہ اپنے قیام کو طالب موضوع — اور تبدلِ موضوع بداہۃً قطعاً ممنوع،

فانّ القائم بهذا غیرُ القائم بذاك۔

اس لئے کہ جو اِس کے ساتھ قائم ہے وہ اور ہے اور جو اُس کے ساتھ قائم ہے وہ اور ہے (ت)

تو بالضرور وہ کفر کہ واقع ونفس الامر میں موجود ہے، زید ہی کی ذات سے قائم — اور قیام مبدأ صدقِ مشتق کو مستلزم — تو حقیقۃً وہ کافر ہی ہے۔

اور ہر کافر کہ مسلمان ہو جاتا ہے بحکمِ شرع داخلِ جنت ہوگا تو بالضرورۃ لازم کہ یہ کافر با وصفِ کفر[1] داخلِ جنت ہو — نہایت کار یہ کہ وہ کفر اُس کا بوجہ عدمِ زمانی پوشیدہ ہے اور اسلام آشکار۔

خامساً جب سابق ولاحق اعدامِ زمانیہ سببِ احتجاب وخفا تو لازم کہ عالم ایجاد کا ذرہ ذرہ ازلی ابدی ہو — زید کل تک نہ تھا یعنی پوشیدہ تھا — پرسوں نہ رہے گا یعنی چھپ جائے گا — وجودِ حقیقی دائم وسرمدی — اِس سے بڑھ کر کون سا کفر ہوگا!

تقریرہ انّ القدم الذی مختص بالملك العزیز جلّ جلالہ وصفاته العلیٰ لیس بمعنی ان لا یمرّ زمانٌ الّا وهو فیه، او لا یخلو عنه جزءٌ من اجزاء الزمان، فانّه سبحٰنه وتعالٰی متعالٍ عن الزمان، لا یمرّ علیه زمانٌ کما لا یحیط به مکان، فهو مع کل زمان لکن لیس فی الزمان، وکذٰلك صفاته جلّت اسماؤه، الا ترٰی انّ الفلاسفة قالوا بقدم العقول

اِس کی تقریر یہ ہے کہ جو قدم ہم اللہ تعالٰی کی ذات اور اُس کی صفاتِ عالیہ کے ساتھ مختص کرتے ہیں اُس کا یہ معنٰی نہیں کہ کوئی زمانہ نہیں گزرتا مگر وہ اس میں ہوتا ہے یا یہ کہ اجزاءِ زمانہ میں سے کوئی جُز اِس سے خالی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اللہ سبحٰنہ وتعالٰی زمان سے برتر ہے۔ اُس پر زمان کا مرور نہیں ہوسکتا جیسا کہ مکان اُس کا احاطہ نہیں کرسکتا، چنانچہ وہ ہر زمان کے ساتھ ہے لیکن ہر زمان میں نہیں ہے۔ یونہی اِس کی صفاتِ جلیلہ ہیں۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ فلاسفہ نے عقول کو قدیم کہا تو ہم نے

---

[1] یوں ہی لازم کہ مسلمان با وصفِ اسلام مخلّد فی النار ہو کما فی الارتداد، والعیاذ باللہ والبیان البیان (جیسا کہ ارتداد میں ہوتا ہے۔ اور اللہ کی پناہ۔ جو بیان تمہارا وہی بیان ہمارا۔ت) ۱۲ منہ

فالكفر هم، مع انهم لا يعتقدون قدمها بالمعنى المذكور لانها ايضًا ليست عندهم من الزمانيات، فاذن لانعني به الا ان الشئ لا بداية لوجوده كما نقصد بالابدية ان لانهاية لخلوده، وهذا ظاهر جلي، وقد صرح به ائمة الكلام كالامام الرازي وغيره۔ واذا كان الامر كما وصفنا لك والاعدام الزمانية لا تزيد عندك على غيبة وخفاء، فاذن ما تظنه آن الحدوث و آن الفناء ليسا بهما ولا بهما بداية الوجود و نهايته، وانما هما آنا بداية الظهور وانتهائه۔ اما الوجود الواقعي فلا اول له ولا آخر، اذ ليس في الدهر على القول به امكان لم يكن وقد كان، فما خلت عنه الصفحة لا يرتسم فيها ابدا، وما ارتسم فيها مرة لا يمحى عنها اصلا۔ فلابد ان كل موجود كان مستقرا فيها من الازل، ويبقى مستمرا الى الابد، فثبت ان لا بداية لوجود العالم ولا نهاية، وهذا ما اردنا الالزام به۔ يقول العبد الضعيف

انھیں کافر قرار دیا با وجودیکہ وہ معنی مذکور کے ساتھ عقول کے قدیم ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے، کیونکہ ان کے نزدیک عقول بھی زمانیات میں سے نہیں ہیں۔ تو اب قدیم ہونے سے ہماری مراد فقط یہ ہے کہ شئی کے وجود کی ابتدا نہ ہو جیسا کہ ہم ابدیت سے اس معنی کا قصد کرتے ہیں کہ اس کے خلود کی انتہا نہ ہو۔ اور یہ خوب ظاہر ہے۔ تحقیق اس کی تصریح فرمائی ہے ائمہ کلام نے جیسے امام رازی وغیرہ۔ اور جب معاملہ ایسا ہی ہے جیسا ہم نے تیرے سے بیان کیا اور اعدام زمانیہ تیرے نزدیک حجاب و خفا سے بڑھ کر نہیں ہیں تو اس صورت میں لازم آئے گا کہ جس کو تم آنِ حدوث اور آنِ فنا گمان کرتے ہیں وہ آن حدوث و آن فنا نہ ہوں اور نہ ہی ان سے وجود کی ابتداء و انتہاء ہو بلکہ وہ تو ظہور کی آنِ بدایت و آنِ نہایت ہوں گی۔ رہا وجود واقعی تو اس کا نہ اول ہے نہ آخر، کیونکہ اس قول کی بنیاد پر دہر میں کوئی امکان نہیں جو ہو سکتا ہو اور ہو چکا ہو۔ چنانچہ جس شئی سے صفحۂ دہر خالی ہے وہ کبھی بھی صفحۂ دہر میں مرتسم نہیں ہوگا اور جو اس میں ایک مرتبہ مرتسم ہو گیا ہے وہ کبھی بھی اس سے نہیں مٹے گا۔ لہذا ضروری ہے کہ ہر موجود اس میں ازل سے مستقر ہو اور ابد تک مسلسل باقی رہے، تو ثابت ہو گیا کہ وجود عالم کی نہ ابتداء ہے نہ انتہاء۔ اور یہی وہ الزام ہے جس کا ہم نے ارادہ کیا تھا۔ عبد ضعیف کہتا ہے

نفعت به المولی اللطیف : انا لو اوسعنا المقال، فی ابطال هذا المحال، فعندنا بحمد اللّٰه تعالٰی شوارق بوارق تبهر العماء، وسحائب قواضب تمطر الدماء، ولئن تضرعنا الی القریب المجید، لرجونا المزید، ونلنا البعید، ولکن فیما ذکرنا کفایۃ لاھل الدرایۃ، والحمد للّٰہ علٰی حسن الھدایۃ۔

اللہ مہربان اس پر مہربانی فرمائے کہ اگر ہم اس محال کو باطل کرنے میں کلام کو وسعت دیں تو اللہ تعالٰی کی مہربانی سے ہمارے پاس ایسی چمکدار بجلیاں ہیں جو بلند بادل پر غالب آجائیں اور ایسی تیز برسنے والی بدلیاں ہیں جو خون برسا دیں۔ اور اگر ہم اپنے قریب بزرگی والے رب کی بارگاہ میں فریاد کریں تو مزید کی امید ہے اور ہم بعید کو بھی پالیں لیکن جس قدر ہم نے ذکر کیا ہے اس میں سمجھداروں کے لئے کفایت ہے اور اچھی ہدایت پر اللہ تعالٰی کیلئے تمام حمدیں ہیں۔ (ت)

اے مسکین! البتہ یہ شان ہمارے نزدیک علم باری عزّ مجدہٗ کی ہے کہ ازلاً و ابداً تمام کوائن ماضیہ و آتیہ کو محیط، اور زمانہ سے منزّہ ____

لایعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السمٰوٰت ولا فی الارض[1]

اس سے غائب نہیں ذرّہ بھر کوئی چیز آسمانوں میں اور نہ زمین میں۔ (ت)

عالم جب تک دبنا تھا ذرہ ذرہ اس کے علم میں تھا، اب کہ بنا، اب بھی بدستور ہے، جب فانیات پر وعدۃ الفنا آئے گا اُس وقت بھی ہر چیز اُس کے علم میں ہوگی۔ عالم بدلتا ہے اور اُس عالم کا علم نہیں بدلتا۔ شے پر تین حال گزرے، عدم، حدوث، فنا۔ وہ اُسے ان تینوں حالوں پر تفصیلاً ازل سے جانتا ہے اور ابد تک جانے گا۔ معلوم میں تغیر آیا اور علم میں اصلاً تغیر نہ ہوا۔ البتہ صرف ہماری زبان میں کہ دائرۂ زمان سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی، اُس علم سے تعبیریں متعدد ہو گئیں یعنی یُوْجَدُ، موجود، کان وُجِدَ۔

غرض یوں ہے وہ مجد وجود جس میں تبدّل کو راہ نہیں، اب چاہے اسے تم اپنی اصطلاح میں وعائے دہر کہو یا "حاق واقع" یا کچھ اور ___ مگر حاشا کہ یہ اشیاء کا وجود حقیقی ذاتی نہیں، نہ اس میں حصول شے کوئی نفسہ

ع۔ ھو اللجاج لانھم قلیلا مایفھمون ۱۲ منہ

---

[1] القرآن الکریم ۳۴/۳

موجود کہیں، ورنہ وہی استحالے لازم آئیں۔

زمانیات کا وجود و عدم حقیقۃً یہی ہے جسے زید ظہور و خفا کہتا ہے۔ کافر مسلمان ہوا، قطعاً اُس کا کفر نفس الامر میں منعدم ہوگیا کہ وہ زنہار اب اُس کی ذات سے قائم نہیں، اور اس کا کون فی نفسہٖ نہیں مگر کَونٌ فی الموضوع۔ مسلمان دوزخ سے نکلا، یقیناً وہ حالت معدوم ہوگئی کہ یہ بھی عرض ہے اور بعد زوال باطل و مرفوع ــــ وعلٰی ہذا القیاس۔

یا ھٰذا! اگر صرف وجود علمی، وجود واقعی ہو تو ممتنعات کے سوا کوئی معدوم نہ رہے کہ علم میں حجر نہیں۔ موجود و معدوم سب سے متعلق ہوتا ہے ــــ مع ھٰذا ہر عاقل جانتا ہے کہ علمِ عالم میں وجودِ شے شے کو موجود نہیں کرسکتے ــــ طوفانِ نوح منقضی ہے اور ہمارے علم میں موجود۔ قیامت ہنوز معدوم ہے اور ہمارے ذہن کو معلوم ــــ ولن یقاس العلم بالواقع، فاین الحکایۃ من المحکی عنہ (علم کا اندازہ واقع سے نہیں لگایا جاتا تو کہاں حکایت اور کہاں محکی عنہ۔ ت)۔

اے نادان! یہ دقتیں جو تجھے پیش آئیں اسی سفاہت کا ثمرہ ہیں کہ اُس وعائے مخترع کا لفظ الٰہ نام رکھ کر اُس میں بقاء و استمرار کو حقیقۃً وجودِ اشیاء مانا اور اعدامِ سابقہ و لاحقہ زمانیہ کو محض احتجاب و خفا جانا

ع لَیْتَ النَّمْلَ لَمْ تَطِرْ

(کاش! چیونٹی نہ اُڑتی۔ ت)

اور اس پر طُرّہ یہ ہے کہ وعائے دہر کو ظرفِ حقیقی جداگانہ ٹھہرایا۔ اور زمانیات کا وجودِ دہری وجودِ زمانی سے علیحدہ جتایا، یہاں تک کہ تمام اجزائے زمان سے انعدام پر بھی بقا باقی رکھی۔ اور اس تقریرِ منتجِ حمق سے بھی جو استحالات قائم ہیں مشتغلانِ فلسفہ و کلام و معتادانِ جدال و خصام پر مختفی نہیں ــــ مگر ہم ان میں اطالت سے اضاعتِ اوقات نہ کریں گے کہ شانِ فتوٰی واجبُ الاختتام نہ پیچ تفتیش ہمارا کام۔ وحدیث حُسنِ اسلام المرء ترکُہٗ مالا یعنیہ[1] (آدمی کے اسلام کا حُسن یہ ہے کہ وہ لایعنی باتوں کو چھوڑ دے۔ ت)۔

تنبیہ: وقد علمنا ان الکلام ھٰھنا سینجرّ ــــ تحقیق ہمیں معلوم ہے کہ کلام ایک مشکل علمی مسئلہ کی

---

[1] جامع الترمذی ابواب الزہد باب ماجاء من تکلم بالکلمۃ لیضحک الناس امین کمپنی دہلی ۲/ ۵۵
سنن ابن ماجہ ابواب الفتن باب کف اللسان فی الفتنۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۹۵
مسند احمد بن حنبل عن حسین رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۲۰۱

الیٰ مسئلۃ عویصۃ فی العلم ــــ ولٰکنّھا انما تعتاص علی الذین جعلوا قلوبھم وراء ظھورھم، او اعتادوا الجدال وقیل وقال، وکثرۃ السؤال، ورکض البغال[1] فی مضیق المجال، امّا اھل السنۃ فھم بحمد اللہ اٰمنون فرحون، بفضل اللہ مستبشرون، لایصعب علیھم شیئ من مسائل الذات، ودقائق الصفات، کیف وانھم اصّلوا اصلاً فی اصول الدین، فھو وِردھم وھو صدرھم فی کل حین، وذٰلک انّ ما اثبتہ الشرع سمعنا وطاعۃ، وما ردّہ فالیک عنّا، وما لم یخبر فعلمہ الی اللہ ــــ وھم لایجبرون[2] التقوّل علی اللہ سبحٰنہ وتعالٰی من دون ثبت او اثارۃ من علم ــــ سبحٰنک لاعلم لنا الّا ما علّمتنا انّک انت العلیم الحکیم[3]۔

طرف بڑھے گا۔ لیکن وہ مسئلہ اُن لوگوں پر دشوار اور پیچیدہ ہوگا جنھوں نے اپنے دلوں کو گدّیوں کے پیچھے کردیا۔ یا وہ جھگڑنے، قیل وقال، کثرتِ سوال اور تنگ میدان میں خچروں کو ایڑ لگانے کے عادی ہیں۔ رہے اہل سنّت وجماعت تو وہ بحمداللہ ایمان لانے، خوش ہونے والے اور اللہ تعالٰی کے فضل پر خوشیاں منانے والے ہیں۔ ان پر مسائلِ ذات اور دقائق صفات میں سے کچھ بھی دشوار نہیں، کیسے دشوار ہوسکتا ہے جبکہ خود انھوں نے دین کے اصول بیان کئے ہیں اور دین میں وہی گھاٹ ہے جس پر ہر وقت ان کا آنا جانا ہے۔ اور یہ اس لئے کہ جس کو شرع نے ثابت کیا ہم اسی کو سُنتے اور مانتے ہیں۔ اور جس کو شرع نے رَد کردیا تو وہ ہماری طرف سے تیری طرف لوٹا اور جس کی خبر شرع نے نہ دی تو اس کا علم اللہ تعالٰی کو ہے۔ وہ اللہ سبحٰنہ وتعالٰی کے بارے میں دلیل وعلم کے بغیر گفتگو کو روا نہیں رکھتے۔ پاکی ہے تجھے، ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تُو نے ہمیں سکھایا، بیشک تُو ہی علم وحکمت والا ہے۔(ت)

---

[1] خصص بالذکر لانھا لاتصلح لکر ولافر ۱۲ منہ (قدس سرہ)

بطور خاص اس کا ذکر کیا کیونکہ یہ کر و فر کی صلاحیت نہیں رکھتا ۱۲ منہ (ت)

[2] کذا فی نسختنا المخطوطۃ (لایجبرون) یصح معناہ ایضًا۔ لکن یحتمل جدًّا انہ لایجیزون۔ وسقطت الیاء من قلم الناسخ، فان الاخطاء وقعت منہ کثیرًا وصوبنا بالصوابات یطول ذکرھا ۱۲ محمد احمد المصباحی۔

---

[3] القرآن الکریم ۲/ ۳۲

اتفق مشائخنا ان من رأی امر الکفار حسنا فقد کفر، حتی قالوا فی رجل قال ترک الکلام عند اکل الطعام حسن من المجوس، او ترک المضاجعة عندھم حال الحیض حسن، فھو کافر[1] ومثلہ فی البحر الرائق وغیرہ۔

ہمارے مشائخ کا اس پر اتفاق ہے کہ جو کافروں کے کسی کام کی تحسین کرے وہ کافر ہے، یہاں تک کہ انھوں نے اس شخص کے بارے میں کہا کہ وہ کافر ہے جس نے یُوں کہا کیا مجوسیوں کا کھانے کے وقت کلام کو ترک کرنا حسن ہے یا حالتِ حیض میں ان کا بیوی کے ساتھ ہم بستری کو ترک کرنا حسن ہے اھ۔ بحرالرائق وغیرہ میں اس کی مثل ہے۔ (ت)

اعلام میں ہمارے علماء سے کفرِ متفق علیہ کی فصل میں منقول:

او صدق کلام اھل الاھواء، او قال عندی کلامھم کلام معنوی او معناہ صحیح او حسن رسوم الکفار اھ[2]

یا اس نے بدمذہبوں کے کلام کی تصدیق کی یا کہا کہ میرے نزدیک ان کا کلام بامعنی ہے یا اس کا معنی صحیح ہے یا کافروں کی رسموں کی تحسین کی اھ (ت)

وحمل العلامة ابن حجر اھل الاھواء علی الذین نکفرھم ببدعتھم، قلت وھو کما افاد، ولا یستقیم التخریج علی قول من طلق الاکفار بکل بدعة، فان الکلام فی الکفر المتفق علیہ، فلیتنبہ۔

امام حجر نے بدمذہبوں کو اُن لوگوں پر محمول کیا ہے جن کو ان کی بدعات کی وجہ سے ہم کافر قرار دیتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ایسا ہی ہے جیسا امام حجر نے افادہ فرمایا۔ اور اُس شخص کے قول پر تخریج درست نہ ہوگی جو ہر اہلِ بدعت کو مطلقاً کافر کہتا ہے کیونکہ کلام اُس کفر میں ہے جو متفق علیہ ہے، خبردار رہنا چاہیے۔ (ت)

ثانیاً ابوبکر بن ابی الدنیا کتاب ذم الغیبة اور ابو یعلٰی اپنی مسند اور بیہقی شعب الایمان میں سیدنا انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے اور ابن عدی کامل میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی حضور پُرنور صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا مُدِحَ الفاسقُ غَضِبَ الربُّ واھتزّ لذٰلک

جب فاسق کی تعریف کی جاتی ہے رب غضب فرماتا ہے اور اس کے سبب عرشِ خدا

---

[1] غمز عیون البصائر مع الاشباہ والنظائر الفن الثانی کتاب السیر والردة ادارة القرآن کراچی ۱/ ۲۹۵

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاة الفصل الاول مکتبة الحقیقة دار الشفقة استنبول ترکی ص ۳۷۱

طریقہ محمدیہ میں ہے :

کل تحسین للقبیح القطعی کفر۔[1]	جو قطعی طور پر قبیح ہو اس کی تحسین کفر ہے۔ (ت)

اُسی میں امام ظہیر الدین مرغینانی سے مروی :

من قال لمقری زماننا احسنت عند قراءته یکفر۔[2]	ہمارے زمانے کے تغنی کے ساتھ قرآن پڑھنے والے کو کسی نے کہا تُو نے اچھا کیا ہے تو کافر ہو جائے گا۔ (ت)

محیط میں ہے :

اذا شرع فی الفساد وقال لاصحابہ "بیایید تا یکے خوشش بزیم" کفر۔[3]	فساد شروع کیا اور اپنے ساتھیوں کو کہا "آؤ کچھ خوشی چکھیں" تو کافر ہوگیا۔ (ت)

اور اس اصل کی فروع، کلماتِ علماء میں بیش از بیش ہیں۔ فنسأل اللّٰہ العافیۃ (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

رابعًا اطراء و اغراق کا طوفان مُغرق۔ فرانِ غریق تماشے کے لائق، کہ یہ کتاب فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔

سبحان اللہ! کفریات و ضلالات و خرافات و بطلانات کا مجموعہ۔ اور یہ بڑا دعوٰی کہ آدمی کو فرشتہ[عہ] بنا دیتی ہے صراحۃً فرماتے ہیں، ملائکہ سے تشبیہ دینا چاہیے۔ اور اس پر اصرار، موجب انکار ـــ والعیاذ باللہ تعالٰی۔

شفاء و نسیم میں ہے :

عہ یا رب! شاید وہ قول مرجوح و مہجور اختیار کیا گیا ہوگا کہ ابلیس بھی ایک جنسِ ملک سے تھا اس بنا پر "شیطان گر" کی جگہ "فرشتہ گر" کا اطلاق کیا، یا منطقِ جدید تو ہے ہی۔ نئی بولی میں شاید شیطان کو فرشتہ کہتے ہوں گے ۱۲ سلطان احمد عفا عنہ وسلط ربہ۔

---

[1] الطریقۃ المحمدیۃ السابع عشر الغناء "التغنی حرام فی جمیع الادیان" مکتبہ حنفیہ کوئٹہ ۲/۱۴۰
[2] " " " " " " ۲/"
[3] الفتاوی الہندیۃ بحوالہ المحیط کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/۲۷۳

من یمثل بعض الاشیاء ببعض ما عظّم اللّٰہ من ملکوتہ (من الملئکۃ والعرش ونحوہ) غیر قاصد للاستخفاف فان تکرر ھذا منہ وعُرِف بہ دلّ علی تلاعبہ بدینہ، وھذا کفرٌ لامریۃ فیہ[1] اھ ملخصًا۔

جس نے بعض اشیاء کو ایسی بعض اشیاء کے ساتھ تشبیہ دی جن کو اللہ تعالٰی نے عظمت بخشی (ملائکہ و عرش وغیرہ) اور ان کی تخفیف و تحقیر کے ارادہ سے نہ ہو۔ تو اگر وہ اس کا تکرار کرے اور اس کا عادی ہو تو یہ اس کے دین میں لہو و لعب کی دلیل ہے اور یہ کفر ہے اس میں کوئی شک نہیں اھ ملخصًا (ت)

سبحٰن اللہ! پھر ایسے مجمع چنیں و چناں کو "فرشتہ اثر" کہنا کس درجہ سخت ہوگا ــــــ فتاوٰے عالمگیریہ میں ہے:

رجل قال لاٰخر "من فرشتہ توام" فی موضع کذا اعینک علی امرک، فقد قیل انّہ لایکفر وکذا اذا قال مطلقًا انا ملک بخلاف ما اذا قال "انا نبی" کذا فی التاتارخانیۃ[2]۔

ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں تیرا فرشتہ ہوں، فلاں جگہ تیرے کام میں تیری مدد کروں گا، تو کہا گیا ہے کہ وہ کافر نہیں ہوگا۔ یوں ہی اگر مطلقًا کہا کہ میں فرشتہ ہوں، بخلاف اس کے کہ کہے میں نبی ہوں، یوں ہی تاتارخانیہ میں ہے۔ (ت)

محلِ غور ہے کہ فرشتہ بننا ایسی ہی خطرناک بات تھی جب تو بابِ مُکفِّرات سے اُسے مناسبت، اور عُلما کو اظہارِ حکم کی حاجت ہو، وہ بھی ایسے الفاظ سے جو غالبًا مُشعِرِ خِسّت یا اختلاف ــــ تو فرشتہ گرینا کس قدر اَشَد و اَعظم ہوگا!

نسأل اللّٰہ العافیۃ، وتمام العافیۃ، ودوام العافیۃ، والشکر علی العافیۃ، وحسن العاقبۃ، وکمال الایمان، واللّٰہ المستعان، وعلیہ التکلان۔

ہم اللہ تعالٰی سے عافیت طلب کرتے ہیں، عافیت تامہ، عافیت دائمہ، عافیت پر شکر، اچھی عاقبت اور ایمانِ کامل مانگتے ہیں، اور اللہ تعالٰی ہی سے مدد طلب کی جاتی ہے، اور اُسی پر بھروسہ ہے۔ (ت)

---

[1] الشفا بتعریف حقوق المصطفٰی فصل واما من تکلم من سقط المطبعۃ الشرکۃ الصحافیۃ ۲/۲۰۳
نسیم الریاض فی شرح الشفاء للقاضی عیاض " " " مرکز اہلسنت برکات رضا ۴/۳۱ – ۵۴۰
[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/۲۶۶

اب نہ باقی رہا مگر نام کتاب

جس کے کرم سے بعض مخلص احبّہ وکان حفظہ اللہ لہ نصیرا حسنًا (اللہ تعالٰی کی حفاظت اس کے لئے اچھی مددگار ہو۔ ت) نے اس مسئلہ کے ورود سے پیشتر سوال کیا تھا۔ ت)

فاقول وبعون اللہ اجول (چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالٰی کی مدد سے گھومتا ہوں۔ ت) اس میں باعتبار اختلاف اضافت و توصیف لفظ "ناطق" احتمالات عدیدہ پیدا۔ مگر کوئی محذور شرعی سے خالی نہیں۔

برتقدیر اضافت — عام ازاں کہ کلام میں لام ہو یا نہ ہو — ظاہر و متبادر "ناطق اَلَنَّا لَہُ الحَدید" سے جناب الٰہی ہے تعالٰی و تقدس — کہ اس کا صریح ترجمہ "اَلَنَّا لَہُ الحَدِید کہنے والے کا منطق جدید — یا — اس کی طرف سے منطق جدید۔" اور یہ ظاہر کہ اس کلام کا فرمانے والا کون ہے؟ — ہمارا مولٰی تبارک و تعالٰی۔

اس تقدیر پر متعدد شناعات شدیدہ لازم،

اوّلاً مضامین کتاب کو حضرت عزت تبارک و تعالٰی کی طرف نسبت کرنا کہ جناب الٰہی جل ذکرہ پر کھلا افترا۔

حق عز مجدہ قائل فرماتا ہے:

ان الذین یفترون علی اللہ الکذب لا یفلحون[1]

بے شک وہ لوگ جو اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں مراد کو نہ پہنچیں گے۔

اور فرماتا ہے:

فمن اظلم ممن افتری علی اللہ کذبا[2]

اس سے بڑھ کر ظالم کون جو اللہ پر بہتان اٹھائے۔

یہاں تک کہ جمہور علماء ایسے شخص کو مطلقًا کافر کہتے ہیں۔ شرح فقہ اکبر میں ہے:

فی الفتاوی الصغری من قال "یعلم اللہ انی فعلت ھذا" وکان لم یفعل کفر، ای لانہ کذب علی اللہ[3]

فتاوٰی صغرٰی میں ہے جس نے کہا اللہ تعالٰی جانتا ہے کہ میں نے یہ کام کیا ہے حالانکہ اس نے وہ کام نہ کیا ہو تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس نے اللہ تعالٰی پر جھوٹ باندھا ہے۔ (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۶۹/۱۰

[2] " " ۱۴۴/۶ و ۳۷/۷ و ۱۷/۱۰ و ۱۵/۱۸

[3] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحا و کنایۃ مصطفی البابی مصر ص ۱۹۱

محیط میں ہے :

فمن قیل لہ یا احمر قال خلقنی اللہ من سویق التفاح، وخلقک من الطین او من الحمأۃ وھی لیست کالسویق کفر۔[1]

جس شخص کو کہا گیا اے احمر، تو اس نے کہا مجھے اللہ تعالٰی نے سیب کی شراب سے بنایا جبکہ تجھے کیچڑ یا گارے سے بنایا ہے اور وہ شراب کی مثل نہیں تو کافر ہوجائے گا۔ (ت)

فاضل علی قاری نے فرمایا :

ای لافترائہ علی اللہ تعالٰی — مع احتمال انہ لایکفر بناء علی انہ کذب فی دعواہ۔[2]

یعنی وہ اللہ تعالٰی پر افترا باندھنے کی وجہ سے کافر ہوجائے گا باوجودیکہ یہ احتمال موجود ہے کہ وہ کافر نہ ہو اس بنیاد پر کہ وہ اپنے دعوٰی میں جھوٹا ہے۔ (ت)

دُرمختار میں ہے :

ھل یکفر بقولہ "اللہ یعلم او یعلم اللہ انہ فعل کذا، او لم یفعل کذا" کاذبا، قال الزاھدی الاکثر نعم، وقال الشمنی الاصح لا۔[3]

کیا کوئی شخص جھوٹ بول کر یہ کہنے سے کافر ہوجاتا ہے کہ اللہ جانتا ہے میں نے یہ کام کیا ہے یا اللہ جانتا ہے کہ میں نے یہ کام نہیں کیا۔ زاہدی کا کہنا ہے کہ اکثر نے کہا ہے ہاں (یعنی کافر ہوجائے گا) اور شمنی نے کہا، اصح یہ ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ (ت)

ردالمحتار میں ہے :

ونُقِلَ فی نورالعین عن الفتاوی تصحیح الاول۔[4]

نورالعین میں فتاوٰی سے پہلے قول کی تصحیح منقول ہے۔ (ت)

ثانیاً یہود و نصارٰی سے کامل مشابہت۔ قال تعالٰی :

---

[1] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ المحیط فصل فی الکفر صریحاً وکنایۃً مصطفی البابی مصر ص ۱۸۲
[2] " " " " " " " "
[3] الدرالمختار کتاب الایمان مطبع مجتبائی دہلی ۱/۲۹۲
[4] ردالمحتار " داراحیاء التراث العربی بیروت ۳/۵۶

فویل للذین یکتبون الکتٰب بایدیھم ثم یقولون ھذا من عند اللہ لیشتروا بہ ثمنا قلیلا فویل لھم مما کتبت ایدیھم وویل لھم مما یکسبون [١]

سو خرابی ہے ان کے لئے جو اپنے ہاتھوں کتاب لکھیں پھر کہتے ہیں یہ اللہ کے پاس سے ہے تاکہ اس کے بدلے تھوڑی قیمت لیں۔ سو خرابی ہے انھیں ان کے ہاتھوں کے لکھے سے۔ اور خرابی ہے انھیں اس چیز سے جو کماتے ہیں۔

نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

مَن تَشَبَّہَ بِقَومٍ فَھُوَ مِنھُم [٢] ۔ اخرجہ احمد وابوداؤد وابویعلی والطبرانی فی الکبیر عن ابن عمر باسناد حسن، وعلقہ خ۔ واخرجہ الطبرانی فی الاوسط بسند حسن عن حذیفۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم۔

جو کسی قوم سے مشابہت پیدا کرے وہ انھیں میں سے ہے۔ (احمد، ابوداؤد، ابویعلی اور طبرانی نے معجم کبیر میں اسناد حسن کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے تخریج کی۔ اور خ نے اس کو بطور تعلیق بیان کیا۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں اسناد حسن کے ساتھ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے تخریج کی ہے۔ ت)

ثالثاً علمائے منطق کے لئے فرماتے ہیں، جو اُسے نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی تعلیم بتائے کافر ہے کہ اس نے علمِ اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی تحقیر کی۔ حدیقہ ندیہ میں ہے:

الصحابۃ رضی اللہ تعالٰی عنھم لم یکونوا لیشغلوا انفسھم بھذا الفشار الذی اخترعہ الحکماء والفلاسفۃ۔ بل من اعتقد فی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم انہ کان یعلم الصحابۃ ھذہ المشاغب والھذیانات المنطقیۃ فھو کافر لتحقیرہ علم

صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کی یہ شان نہیں تھی کہ وہ خود کو ایسے چھلکوں میں مشغول کرتے جن کو فلاسفہ نے گھڑا ہے بلکہ جو شخص یہ اعتقاد رکھے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کو یہ جھاگ اور منطق کی نامعقول باتیں سکھاتے تھے وہ کافر ہے کیونکہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی

---

[١] القرآن الکریم ٢/ ٧٩

[٢] سنن ابی داؤد کتاب اللباس باب فی لبس الشہرۃ آفتاب عالم پریس لاہور ٢/ ٢٠٣
المعجم الاوسط حدیث ٨٣٢٣ مکتبۃ المعارف ریاض ٩/ ١٥١

النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم[1]

علیہ وسلم کے علم کی تحقیر کی۔ (ت)

سبحٰن اللہ! پھر یہ منطق مزخرف کہ صد ہا وساوس ابالسہ و وساوس فلاسفہ پر مشتمل، اسے حضرت جل جلالہ کی طرف سے ٹھہرانا کیونکر جناب الٰہی کی تحقیر و اہانت نہ ہوگی! والعیاذ باللہ تعالٰی۔

رابعًا حضرت حق جل و علا کو "ناطق" کہنا جائز نہیں کہ یہ لفظ شرع سے ثابت نہ ہوا۔ اسمائے الٰہیہ توقیفیہ ہیں، یہاں تک کہ اللہ جل جلالہ کا جواد ہونا اپنا ایمان مگر اُسے سخی نہیں کہہ سکتے کہ شرع میں وارد نہیں۔

والمسئلۃ شہیرۃ فی الکتب سطیرۃ۔ وقد یمثل بجواز الشافی دون الطبیب لعدم الورود اقول ولکن قد ورد فی الحدیث اللہ الطبیب، وانت الرفیق[2] وعن ابی بکر الصدیق رضی اللہ تعالٰی عنہ، الطبیب امرضنی[3] فلیحرر۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

مسئلہ مشہور ہے، اور کتابوں میں لکھا ہوا ہے۔ اور کبھی یوں اس کی مثال دی جاتی ہے کہ اللہ تعالٰی کو شافی کہنا جائز اور طبیب کہنا ناجائز ہے کیونکہ شرع میں اس کے لئے طبیب وارد نہیں ہوا۔ میں کہتا ہوں حدیث میں آیا ہے اللہ طبیب ہے اور تو رفیق ہے۔ اور سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالٰی عنہ سے مروی ہے کہ طبیب نے مجھے بیماری میں مبتلا کیا۔ اس کو لکھنا چاہئے۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے۔ (ت)

خامسًا اس کے اطلاق پر ایہام نقص بھی ہے کہ نطق کلام با حروف و آواز کو کہتے ہیں قاموس میں ہے:

نَطَقَ یَنْطِقُ نُطْقًا، تَکَلَّمَ بِصَوْتٍ وَّحُرُوْفٍ تُعْرَفُ بِھَا الْمَعَانِیْ[4]

نطق ینطق نطقًا کا معنی ہے کہ اس نے آواز و حروف کے ساتھ تکلم کیا جن حروف کا معنی پہچانا جاتا ہے۔ (ت)

---

[1] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ النوع الثانی المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ فیصل آباد ۱/ ۳۲۸
[2] مسند امام احمد بن حنبل حدیث ابی رمثہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۲۶۳
[3] الجامع لاحکام القرآن (تفسیر القرطبی) تحت الآیۃ ۱۶/ ۹۹ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۰/ ۱۳۹
[4] القاموس المحیط باب القاف فصل النون مصطفی البابی مصر ۳/ ۲۵۹

فائدہ: یہاں سے ظاہر ہوا کہ عدم وُرُود سے قطع نظر کرکے اطلاقِ "نطق" باری عزوجل پر لُغۃً بھی غلط — بخلاف کلام و قول کہ ان میں حرف و صوت شرط نہیں — امیرالمومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ حدیث سقیفہ میں فرماتے ہیں:

زَوَّرْتُ فِیْ نَفْسِیْ مَقَالَۃً[1] — میں نے اپنے دل میں ایک مقالہ تیار کیا (ت)

اخطل کا شعر ہے:

اِنَّ الکلام لفی الفؤاد و انما — جُعِلَ اللسان علی الفؤاد دلیلا[2]

(بے شک کلام دل میں ہوتا ہے، زبان کو تو فقط دل پر دلیل بنایا گیا ہے۔ ت)

ولہذا نَطَقْتُ فی نفسی نہیں کہہ سکتے۔ حقیقۃً نُطق اس بولی کا نام ہے، جیسے صَہیل و نَہیق وازِ مخصوص اسپ و خر کا۔ اسی لئے سُفہائے فلسفہ نے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے کی۔ جس طرح فرس و حمار کی، حیوانِ صاہل و ناہق ہے — پھر اُسے خود تمام بنانے کے لئے متاخرین نے نُطق کے معنی "ادراکِ کلیات" گھڑے، مگر صہیل و نہیق میں کوئی تراش نہ کرسکے۔ ذٰلِکَ مَبْلَغُھُمْ مِّنَ الْعِلْمِ[3]، اِنْ ھُمْ اِلَّا یَخْرُصُوْنَ[4]

(یہاں تک ان کے علم کی پہنچ ہے۔ وہ نری اٹکلیں دوڑاتے ہیں۔ ت)

خیر بر تقدیر اضافت اس نام کے معنی متبادر تو یہ تھے۔

وجہِ دوم: اگر مصنفِ کتاب بتاویل دور از کار، اضافت بہ ادنٰی ملابست مان کر "اس لفظ سے اپنی ذات" مراد بتائے۔ تو البتہ نسبت صحیح اور محذورات مذکورہ مندفع۔ مگر:

اوّلاً بے داعی شرعی، روزمرہ بامحاورہ، خلافِ متبادر مراد لینے کو علماء آفاتِ لسان سے شمار کرتے ہیں۔ طریقہ و حدیقہ میں ہے:

الخامس من آفات اللسان ارادۃ غیر الظاھر المتبادر من الکلام (الذی یفھمہ کل احد) وھو جائز عند

آفاتِ زبان میں سے پانچویں آفت کلام کے ظاہر متبادر معنی جس کو ہر کوئی سمجھتا ہے کے غیر کا ارادہ کرنا، اور بوقتِ ضرورت جائز ہے جیسے جھوٹ بولنا

---

[1] فتح الباری کتاب التوحید باب قول اللہ تعالٰی ولا تنفع الشفاعۃ عندہ الخ مصطفی البابی مصر ۱۷/ ۲۳۳

[2]

[3] القرآن الکریم ۵۳/ ۳۰

[4] " " ۴۳/ ۲۰

الا لحاجة الیہ (کالکذب علی الزوجۃ و بین الاثنین و فی الحرب وما الحق بذلک) ویکرہ (کراھۃ تحریم) بدونہا اھ ملخصًا۔[1]

بیوی کی دلجوئی کے لئے، دو شخصوں کے درمیان صلح کرانے کے لئے، جنگ اور اس کے متعلقات کے لئے۔ اور بلاضرورت ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے اھ تلخیص (ت)

ذکر ایسی جگہ جس کا ظاہر وہ کچھ جمیع آفات ہو۔

ثانیًا مجرد ایہام، منع میں کافی ــــ ردالمحتار میں ہے:

محرد ایہام المعنی المحال کاف فی المنع عن التلفظ بھذا الکلام وان احتمل معنی صحیحا۔ ولذا علل المشایخ بقولھم لانہ یوھم الخ۔ ونظیرہ ما قالوا فی انا مؤمن ان شاء اللہ، فانھم کرھوا ذٰلک وان قصد التبرک دون التعلیق لما فیہ من الایہام، کما قررہ العلامۃ التفتازانی فی شرح العقائد، وابن الھمام فی المسایرۃ۔[2]

محض معنی محال کا ایہام اس کلام کے ساتھ تلفظ سے ممانعت کے لئے کافی ہے۔ اسی لئے مشائخ نے علت ممانعت بیان کرتے ہوئے کہا اس لئے کروہ وہم میں ڈالتا ہے الخ اور اس کی نظیر وہ ہے جو مشائخ نے کسی ایسے شخص کے بارے میں کہا جو کہے میں مومن ہوں اگر اللہ چاہے، کیونکہ انھوں نے اس قول کو ناپسند جانا اگرچہ وہ تبرک کا ارادہ کرے نہ کہ تعلیق کا، اس لئے کہ اس میں ایہام ہے جیسا کہ علامہ تفتازانی نے شرح العقائد اور علامہ ابن الہمام نے مسایرہ میں اس کی تقریر فرمائی ہے۔ (ت)

ذکر معنی ممنوع متبادر ہوں۔

ثالثًا ہنوز نجات نہیں ــــ اب وہ ملابست پوچھی جائے گی کہ حق جل جلالہٗ کے اس کلام پاک سے جس میں وہ اپنے ایک نبی جلیل کو اپنی قدرت کاملہ سے ایک معجزۂ عظیمہ عطا فرمانا ارشاد کرتا ہے ــــ تجھے کیا مناسبت و ملابست ہے جس کے سبب یہ اضافت روا ہوئی!

اگر کہے کہ میں نے مضامین مغلقہ کو "حدید" اور اُن کی توضیح کو "الانت" سے تشبیہ دے کر ایسا کہا تو ـــ سخت مغرور۔ اور مقام رفیع و منصب منیع نبوت پر جری و جسور۔

---

[1] الحدیقۃ الندیۃ شرح الطریقۃ المحمدیۃ النوع الخامس المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ فیصل آباد ۲/۲۱۶

[2] ردالمحتار کتاب الحظر والاباحۃ فصل فی البیع داراحیاء التراث العربی بیروت ۵/۲۵۳

سُبحٰن اللہ! کہاں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا اعجاز اور کہاں یہ ناپاک مضامین گجیج ہرگونہ انجاس وارجاز۔

ع چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک
(مٹی کو عالمِ پاک سے کیا نسبت ہے۔ت)

ع وَاَیْنَ الثریا واَیْنَ الثّرٰی
(کہاں ثریا اور کہاں کیچڑ۔ ت)

ع وَمَا المُنَاسَبَۃُ بَیْنَ البَوْلِ وَالعَسَل
(پیشاب اور شہد میں کیا مناسبت ہے۔ت)

ملائکہ سے تشبیہ کا حکم اُوپر گزرا ــــ پھر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والثناء تو اُن سے افضل ہیں ــــ ائمۂ دین تصریح فرماتے ہیں کہ ایسا شخص توقیرِ نبوت و تعظیمِ رسالت سے برکراں، اور مستحقِ زجر و نکیر و ضرب و تعزیر و قید گراں ہے۔

اور فرماتے ہیں، یہ احمق ایسی باتوں کو سہل سمجھتے ہیں حالانکہ وہ گناہ کبیرہ ہونے کے اللہ جل جلالہٗ کے نزدیک سخت شدید ہیں اگرچہ قائل کو اہانتِ نبی منظور نہ ہو۔

شفائے عیاض و نسیم الریاض میں ہے:

الوجہ الخامس ان لایقصد نقصا و لایذکر عیبا ولاسبا ولکنہ ینزع بذکر بعض اوصافہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم علی طریق التشبیہ بہ او علی سبیل التمثیل وعدم التوقیر لشبیتہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم (لتشبیہ نفسہ بہ واین الثریا واین الثری) یحسبونہ ہینا و ہو عنداللہ عظیم (لانہ من الکبائر) فان ہذہ وان لم تتضمن سبا، ولا اضافت الی الملٰئکۃ و الانبیاء نقصا، ولاقصد قائلہا ازراءً و لاغضا۔

پانچویں وجہ یہ کہ متکلم نقص کا ارادہ نہ کرے اور نہ ہی عیب اور سب وشتم کو ذکر کرے لیکن نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے بعض اوصاف بطور تشبیہ یا بطور تمثیل و عدمِ توقیر ذکر کرے تاکہ اپنی ذات کو آپ کے ساتھ تشبیہ دے کر (کہاں ثریا اور کہاں کیچڑ) وہ اسے ہلکا جانتے ہیں حالانکہ اللہ تعالٰی کے ہاں وہ بہت عظیم ہے (کیونکہ وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے) اس لئے کہ یہ مثالیں اگرچہ سب وشتم کو متضمن نہیں اور نہ ہی انھوں نے ملائکہ و انبیاء کی طرف کسی نقص کی نسبت کی اور اُن کے قائل نے بھی حقارت و تنقیص کا

فما وفّى النبوة ولا عظّم الرسالة، حتى شبّه من شبّهه في كرامة نالها او ضرب مثل بمن عظّم الله خطره، وشرّف قدره، والزم توقيره وبرّه۔ فحق هذا (القائل) إن دُرِئ عنه القتلُ، الأدبُ (بضرب او لوم او زجر) والسّجنُ — ولم يزل المتقدمون (من السلف وكبار الائمة) ينكرون مثل هذا ممن جاء به (فليحذر من ارتكاب هذه القبائح الشديدة السوء، العظيمة الاثم، فانها ربما جرّت الى الكفر نعوذ بالله من ذلك) وقد انكر الرشيد على ابي نواس في قوله: فانّ عصا موسى بكف خصيب (خصيب عبد للرشيد ولّاه مصر، استعار عصا موسى لسياسة حاكمهم وقمع ظلمهم — ففيه استعارة وتشبيه بديع. لكن فيه سوء ادب لما فيه من جعل العصا التي هي معجزة لرسول بكف عبد من عبيد الخلفاء

ارادہ نہیں کیا۔ مگر اس کے باوجود اُس نے نبوت کی توقیر اور رسالت کی تعظیم کا حق ادا نہ کیا یہاں تک کہ کسی تشبیہ دینے والے نے اپنے ممدوح کو کسی کرامت کے حاصل ہونے کی وجہ سے یا بطور ضرب المثل اُس عظیم الشان شخصیت سے تشبیہ دے دی جس کی شان کو اللہ تعالٰی نے معظم اور اس کی قدر و منزلت کو مشرف کیا، اس کی توقیر اور اس کے ساتھ نیکی کرنے کو لازم قرار دیا، چنانچہ اس قائل کو اگر قتل کی سزا نہ بھی دی جائے مگر وہ مار پیٹ، ملامت اور زجر و توبیخ کے ساتھ تعزیر اور قید کا حقدار ہے، (اسلاف و اکابر دین سے) متقدمین ایسی مثالوں میں اُن کے قائل پر سخت ناراضگی و ناپسندیدگی کا اظہار کرتے تھے (لہٰذا اس قسم کی قبیح مثالوں سے بچنا چاہیے جن کا وبال شدید اور گناہ عظیم ہے کیونکہ بسا اوقات یہ کفر تک پہنچا دیتی ہیں۔ ہم اس سے اللہ تعالٰی کی پناہ چاہتے ہیں) تحقیق رشید نے ابو نواس پر ناراضگی کا اظہار کیا جب ابو نواس نے یہ کہا کہ بے شک عصا موسیٰ خصیب کے ہاتھ میں ہے (خصیب رشید کا ایک غلام تھا جس کو رشید نے مصر کا حاکم بنا دیا تھا۔ ابو نواس نے اہل مصر کے حاکم کی سیاست اور ان سے ظلم کو مٹانے کے لئے عصاء موسیٰ کا استعارہ کیا۔ اُس کے کلام میں عمدہ تشبیہ اور استعارہ ہے لیکن اس میں بے ادبی ہے کیونکہ اُس نے عصاء موسیٰ کو خلفاء کے غلاموں میں سے ایک غلام کے ہاتھ میں

وجعل ذٰلک العبد کرسول من اولی العزم) وقال لہ (ای الرشید لابی نواس) یا ابن اللخناء (ھذا مما تشتم بہ العرب، واللخناء ھنا امہ من اللخن، وھو النتن فاستعیر للفاحشۃ وللمرأۃ التی لم تختتن. ای یا دنی الاصل ولئیم الام) اتستھزئ بعصا موسٰی (وھی معجزۃ نبی عظیم) وامر باخراجہ من عسکرہ من لیلتہ[1] اھ ملتقطاً۔

قرار دیا حالانکہ وہ عصا ایک عظیم الشان رسول کا معجزہ ہے اور اس نے غلام مذکور کو اولو العزم رسولوں میں سے ایک رسول کی مثل قرار دیا) اس نے کہا (یعنی رشید نے ابونواس کو کہا) اے لخناء کے بیٹے (اس کلمہ کے ساتھ اہلِ عرب گالی دیتے ہیں، یہاں لخناء سے مراد اس کی ماں ہے۔ یہ لفظ لخن بمعنی بدبو سے مشتق ہے۔ یہ لفظ فاحشہ یا غیر مختونہ عورت کے لئے بطور استعارہ بولا جاتا ہے (یعنی ایک گھٹیا نسب یا کمینی ماں والے) کیا تو عصائے موسٰی کا مذاق اڑاتا ہے حالانکہ وہ ایک عظیم نبی کا معجزہ ہے) اور رشید نے اُسی رات ابونواس کو اپنے لشکر سے نکالنے کا حکم دے دیا اھ التقاط۔ (ت)

بالجملہ کون مسلمان گوارا کرے گا کہ وہ آیت جس میں ایک نبی کریم کی مدح بیان فرمائی ہو تشبیہ و تمثیل کے زور سے کھینچ کر اپنے اوپر ڈھال لائے، اور سلطانِ عظیم القدر جلیل الشان کا تاج لے کر ایک چمار کو پہنا دے۔ نسأل اللہ العافیۃ (ہم اللہ تعالٰی سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

وجہ سوم: یہیں سے ظاہر ہوگیا کہ اس ناطق سے کہ بر تقدیر لام اور لوگ مثلاً طلبۂ منطق و ناظرین کتاب مراد لینا بھی نجات نہ دے گا کہ یہ تشبیہ جیسے اپنے نفس کے لئے ناجائز ہے یونہی ان کے لئے۔ کما لایخفی۔

وجہ چہارم: ہاں اگر یُوں جان بچایا چاہے کہ میں نے ناطق الکتاب المبین سے خود جناب سیدنا داؤد علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مراد لیا ہے۔ تو بے شک اس صورت میں یہ اضافت نہایت حسن و بجا۔ مگر اب وہ تینوں رجعتیں قہقری کریں گی کہ نبی اللہ پر تہمت رکھی اور اُن کے علم عزیز کی تحقیر کی — کما یظہر مما قررنا انفا (جیسا کہ اُس تقریر سے ظاہر ہوتا ہے جو ہم نے ابھی کی ہے۔ ت) — اگر تہمت سے یوں بچے کہ حقیقتِ نسبت مقصود نہیں، بلکہ اس طور پر کہا جیسے بے باک لوگ خوش آوازوں کے گانوں کو "لحنِ داؤدی" یا "الحانِ داؤد" کہتے ہیں — تو اب وہ بلائے تشبیہ، پھر دوزی و جاں گدازی کو بس ہے۔

غرض کوئی شکل مفر کی نہیں والعیاذ باللہ سبحٰنہ وتعالٰی (اللہ سبحٰنہ وتعالٰی کی پناہ۔ ت)

---

[1] نسیم الریاض فی شرح شفاء القاضی عیاض فصل الوجہ الخامس مرکز اہلسنت برکات رضا ۴/ ۴۰۳ تا ۴۰۴

اب برتقدیر توصیف چلیے، یعنی ناطق کو تزئین دے کر ـــ اس صورت میں حق تو اصلاً چھپاں نہیں، مگر بہ ارتکاب تحمل کہ تعلیلیہ ٹھہرائیں اور لاجل کے معنی میں لے کر ناطق کے قریب لے جائیں۔

بہرحال اس ترکیب میں انّا لہ الحدید کی ضمیر متکلم سے ذات مصنف مراد ہوگی، کما لایخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) اور ناطق سے وہی طلبہ و نظار ــــ اور حدید سے مطالب خوب تیز ـــ اور ان کا الانت سے ایضاح و ابانت ـــ حاصل یہ کہ "منطق جدید اس ناطق کے لیے جس کے واسطے ہم نے مطالب مشکل حل کردیے۔"

اس معنی میں ناواقف کو کوئی محذور نظر آئے مگر ہیہات ہیہات یہاں محذور شدید باقی ہے ـــــ کلام الٰہی تعالٰی تعالت عظمتہ (جس کی عظمت بلند ہے۔ ت) کا اپنے کلام کے عوض ایسا استعمال شرعاً حرام و وبال و نکال ـــ یہاں تک کہ بہت فقہائے کرام نے حکم کفر دیا، والعیاذ باللہ سبحٰنہ وتعالٰی (اور اللہ سبحٰنہ وتعالٰی کی پناہ۔ ت) ـــ اور وجہ تحریم ظاہر و واضح۔

ذرا اپنے رب تبارک وتعالٰی کی عظمت پیش نظر رکھ کر خیال کرے کہ انّا لہ الحدید کس نے فرمایا؟ اور ضمیر نا سے کون سی ذات پاک مراد؟ اور لہ میں کس جلیل القدر کی طرف ضمیر، اور مضمون جملہ کس امر عظیم سے تعبیر؟ ـــ اب اُسی کلام کو کون شخص کس طرح اپنے استعمال میں لاتا، اور ضمیر نا سے خدا کے عوض کس ذلیل حقیر کو مراد لیتا۔ اور کنایۂ لہ نبی اللہ کے بدلے کس کی طرف پھیرتا۔ اور اس نبوت والی بات کو جس کی قدر خدا و رسول ہی خوب جانتے ہیں، کس بیہودہ بات پر ڈھالتا ہے!

مصرع: حقا کہ تاج شاہی کناس را نہ زیبد

(حق یہ ہے کہ بادشاہ کا تاج جھاڑو پھیرنے والے کے سر پر زیب نہیں دیتا)

یا ھذا! حق بات اپنے مقابل کم سمجھ میں آتی ہے کہ نفس آمادۂ دفع و انتصار ہوتا ہے۔ دوسروں پر خیال کرکے دیکھو ـ مثلاً زید عمرو کو مال کثیر دے کر کہے کہ انّا اعطینٰک الکوثر[1] (اے محبوب! ہم نے تمہیں بے شمار خوبیاں عطا فرمائیں۔ ت) کیا نہ کہا جائے گا کہ اس نے خدا، کلام خدا اور رسول خدا کی قدر نہ جانی ـــ حاشا للہ! کہاں خدا، کہاں زید ـــ کجا حضور، کجا عمرو ـــ کہاں کوثر، کہاں زر ـــ!

یا عمرو نے زید کو کہیں بھیجا ـ بکر نے پوچھا کس کے حکم سے گیا تھا؟ ـ عمرو بولا: امرًا من عندنا انا کنا مرسلین[2] (ہمارے پاس کے حکم سے بے شک ہم بھیجنے والے ہیں۔ ت)

ع لا یبدو ما ھنا فی المطبوعۃ صافیا ۱۲ محمد احمد

---

[1] القرآن الکریم ۱۰۸/۱

[2] القرآن الکریم ۴۴/۵

وعلى هذا قياس غير ذٰلك من امثال جهلة الناس (اس کے علاوہ جاہل لوگوں کی منکرات باتوں کو اسی پر قیاس کرو۔ ت)

ہاں ہاں قطعاً اس طرح کا استعمال مستلزم کفر و استخفاف ۔ پھر جس سے التزام یہ لازم کیا کافر کہا۔ اور محققین نے عدم التزام پا کر صرف حرام ٹھہرایا۔

فالقن هذا فانه مفيد، وتحقيق المقام يقتضى المزيد، وقد وفق له هذا العبد الضعيف، بفضل المولى القوى اللطيف، تنقيحا وبسطا، وتوضيحا وضبطا يطلب هو ومثاله من مجموعنا المبارك ان شاء الله تعالى، العطايا النبوية فى الفتاوى الرضوية، وبهذا القدر، وضح الامر، وبان الفرق بينه وبين التضمين، فانه سائغ عند الاكثرين، وان ذهب ناس الى التحريم، والله سبحٰنه بالحق عليم۔

اس کو پختہ کرلے کیونکہ مفید ہے۔ اس مقام کی تحقیق مزید کا تقاضا کرتی ہے۔ اور اس کے لئے قوت و لطف والے مولی تعالٰی کے فضل سے عبدِ ضعیف کے پاس تنقیح و تفصیل اور توضیح و ضبط ہے۔ اس کو اور اس کی مثال کو ان شاء اللہ تعالٰی نے ہمارے بابرکت مجموعہ "العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ" سے طلب کیا جاسکتا ہے۔ اس قدر سے معاملہ کی وضاحت ہوگئی۔ اور اس کے درمیان اور تضمین کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا کیونکہ اکثر کے نزدیک وہ جائز ہے اگرچہ کچھ لوگ اس کے حرام ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اور اللہ سبحٰنہ وتعالٰی حق کو خوب جانتا ہے۔ (ت)

فتاوٰی ہندیہ میں ہے:

جمع اهل موضعه وقال، فجمعنٰهم جمعا او قال، وحشرنٰهم فلم نغادر منهم احدا ○ كفر ام ملتقط.[1]

کسی نے شہر والوں کو جمع کیا اور کہا فجمعنٰهم جمعا (تو ہم ان سب کو اکٹھا کر لائیں گے) یا کہا وحشرنٰهم فلم نغادر منهم احدا (اور ہم اُن کو جمع کریں گے تو ہم ان میں سے کسی کو نہیں چھوڑیں گے) تو وہ کافر ہوگیا اھ التقاط۔ (ت)

اسی میں ہے:

اذا قال لغيره خانہ چناں پاک کردہ کہ چرخ

جب دوسرے شخص کو کہا کہ گھر کو تُو نے ایسا پاک

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/ ۲۶۷

والسماء والطارق ۰ قیل یکفر ۔ وقال الامام ابوبکر بن اسحٰق رحمہ اللہ تعالٰی ان کان القائل جاھلا، لایکفر ۔ وان کان عالما یکفر ۔ واذ قال، قاعا صفصفا شدہ است فھذہ مخاطرۃ عظیمۃ ۔ واذ قال لباقی القدر، وابقیت الصٰلحٰت ۔ فھذہ مخاطرۃ عظیمۃ ۔ کذا فی الفصول العمادیۃ [1]

کردیا ہے کہ جیسے والسماء والطارق (آسمان کی قسم اور رات کو آنے والے کی) تو کہا گیا ہے کہ کافر ہوجائے گا۔ اور امام ابوبکر بن اسحاق علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر قائل جاہل ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر عالم ہے تو کافر ہوجائے گا۔ اور اگر کہا کہ قاعا صفصفا (کھلا ہموار میدان) ہوگیا ہے تو یہ خود کو عظیم خطرہ میں ڈالنا ہے، اور جب ہنڈیا کی کھرچن یا بقیہ کے بارے میں کہا والباقیات الصالحات (باقی رہنے والے نیک کام) تو یہ خود کو عظیم خطرہ میں ڈالنا ہے۔ فصول عمادیہ میں یوں ہی ہے۔ (ت)

تتمۃ الفتاوٰی میں ہے:

من استعمل کلام اللہ تعالٰی فی بدل کلامہ کمن قال فی ازدحام الناس فجمعنٰھم جمعا، کفر [2]

جس نے اپنے کلام کے بدلے میں اللہ تعالٰی کے کلام کو استعمال کیا تو کافر ہوجائے گا، جیسے لوگوں کے ہجوم کے بارے میں کہا فجمعنٰھم جمعا (تو ہم ان سب کو اکٹھا کر لائیں گے)۔ (ت)

محیط میں ہے:

من جمع اھل موضع وقال، وحشرنٰھم فلم نغادر منھم احدا ۰ اوقال فجمعنٰھم جمعا ۰ کفر [3]

جس نے کسی بستی کے لوگوں کو جمع کیا اور کہا وحشرنٰھم فلم نغادر منھم احدا (اور ہم ان کو جمع کریں گے تو ان میں سے کسی کو نہیں چھوڑیں گے) یا کہا فجمعنٰھم جمعا (تو ہم ان سب کو اکٹھا لائیں گے) تو کافر ہوجائے گا۔ (ت)

فاضل علی بن سلطان محمد کی اس کی تعلیل میں فرماتے ہیں:

---

[1] الفتاوی الہندیۃ کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/۲۶۶

[2] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر بحوالہ تتمۃ الفتاوٰی فصل فی القراءۃ والصلوۃ مصطفی البابی مصر ص ۱۶۰

[3] 〃 〃 〃 〃 〃 〃 بحوالہ المحیط 〃 〃 〃 〃 ۱۶۰

لانہ وضع القراٰن فی موضع کلامہ[1] — اس لئے کہ اس نے قرآن مجید کو اپنے کلام کی جگہ رکھا۔ (ت)

اعلام میں ہمارے علماء سے کفر اتفاقی میں منقول،

او ملأ قدحا فقال، کاسا دھاقا، او فرغ شرابا فقال، فکانت سرابا، اوقال بالاستھزاء عند الوزن او الکیل، واذا کالوھم اووزنوھم یخسرون[2] الخ۔ — یا پیالہ بھرا اور کہا کاسًا دھاقا (چھلکتا جام) یا شراب کو انڈیلا اور کہا فکانت سرابا (تو ہوجائیں گے جیسے چمکتا ریتا) یا ناپ اور وزن کرتے وقت بطور استہزاء کہا واذا کالوھم اووزنوھم یخسرون (اور جب انہیں دیں ناپ کر یا تول کر گھٹا کر دیں)۔ (ت)

بالجملہ جہاں تک نظر کی جاتی ہے، اس نام میں کوئی احتمال قابل قبول ارباب عقول ایسا نہیں جو واضع نام کو ارتکاب گناہ سے بچاسکے۔ اور واقعی ایسی کتاب کو ایسا ہی نام پھبتا تھا۔

الخبیثٰت للخبیثین والخبیثون للخبیثٰت[3] — گندیاں گندوں کے لئے اور گندے گندیوں کیلئے۔ (ت)

نسأل مولٰینا العفو والعافیۃ ، والنعمۃ الوافیۃ ، والرحمۃ الکافیۃ ، والھدایۃ الشافیۃ ، والعیشۃ الصافیۃ ، انہ ھو الغفور الرحیم ، ولاحول ولاقوۃ الاّ باللہ العلی العظیم ، وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا ومولٰینا محمد والہٖ وصحبہ اجمعین آمین! — ہم اپنے مولٰی سے مانگتے ہیں درگزر اور عافیت، بھرپور نعمت، کفایت کرنیوالی رحمت، شافی ہدایت اور ستھری زندگی۔ بیشک وہی بخشنے والا مہربان ہے۔ نہ گناہ سے بچنے کی طاقت اور نہ ہی نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی وعظمت والے معبود کی توفیق سے۔ اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے ہمارے آقا ومولٰی محمد مصطفی اور آپ کے تمام آل واصحاب پر۔ اے اللہ! ہماری دُعا قبول فرما۔ (ت)

---

[1] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی القراءۃ والصلوٰۃ مصطفی البابی مصر ص ۱۶۸

[2] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دارالشفقت استنبول ترکی ص ۳۴۹

[3] القرآن الکریم ۲۴/ ۲۶

تنبیہ النبیہ (عظیم الشان تنبیہ)

اعلم، اکرمنی اللہ تعالٰی وایاک، ووقانا جمیعا مواقع الھلاک. ان ھذا الکلام النفیس الموجز کان متعلقا بنص الاقوال، والاٰن اٰن ان نتکلم عن المتکلم الردی الحال.

فاقول وعلی اللہ التوکل بان لک مما بینا ان اقوال زید وان لم تخرج بحذافیرھا عن دائرۃ الاکفار واشد البوار، لادقھا ولا جلھا ولا کثرھا ولا قلھا، فما منھا من قال ولا قیل، الا وللکفر الیہ سبیل، ولکنھا فی تنوع الموارد، اذ لم یکن نسجھا علی منوال واحد۔

فمنھا ما تنازعت فیہ اٰراء العلماء، ولم یرد مورد کفر لا یعطیہ منطوق المقال، وانما یتطرق الیہ من جھۃ اللزوم کالذی الزمناہ علی القول السابع من خلود الکافر المتلبس بکفرہ فی الجنۃ۔

فھذا مما تواردعلیہ النفی والاثبات من الائمۃ الاثبات، فمن الزمہ بموجب کلامہ اکفرہ، ومن لا فلا، کما فی الشفاء للامام قاضی عیاض، وشرحہ نسیم الریاض، من قال (من

تُو جان لے اللہ تعالٰی مجھے اور تجھے عزت عطا فرمائے اور ہمیں ہلاکت کی جگہوں سے بچائے کہ بیشک یہ عمدہ مختصر کلام نفسِ اقوال سے متعلق ہے، اب وقت آگیا ہے کہ ہم ردی حال والے متکلم پر گفتگو کریں۔

چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالٰی ہی پر بھروسہ ہے، ہمارے بیان سے تجھ پر عیاں ہوگیا کہ اگر زید کے چھوٹے، بڑے، کثیر و قلیل تمام اقوال دائرۂ تکفیر اور شدید ترین ہلاکت سے خارج نہیں، ان میں کوئی قیل وقال ایسی نہیں جس کا کفر کی طرف راستہ نہ ہو لیکن ان کے مواضعِ استعمال مختلف انواع کے ہیں کیونکہ ان کو ایک ہی سانچے پر نہیں بنایا گیا۔

ان میں سے بعض ایسے اقوال ہیں جن میں علماء کی آراء باہم مختلف ہیں۔ ان پر نفسِ کلام سے کفر وارد نہیں ہوتا مگر اس سے کفر لازم آتا ہے جیسے ہم نے قولِ ہفتم پر اُسے الزام دیا کہ اس سے کافر کا کفر کے ساتھ ملبس ہوتے ہوئے ہمیشہ جنت میں رہنا لازم آتا ہے۔

یہ ان اقوال میں سے ہے جن پر معتبر ائمہ کرام سے کفر کی نفی و اثبات دونوں وارد ہیں، چنانچہ جس نے اُس کو کلام کے موجب سے الزام دیا اُس نے کافر قرار دے دیا اور جس نے ایسا نہیں کیا اُس نے کافر قرار نہیں دیا جیسا کہ امام قاضی عیاض کی تصنیف الشفا اور اس کی شرح

اهل السنة) بالمآل فما يؤديه اليه قوله كفرة ۔ فكأنهم صرحوا (عند المكفر لهم) بما أدى اليه قولهم ومن لم يؤاخذهم بمآل قولهم لم يرَ اكفارهم (لشمول معنى الايمان لهم بحسب الظاهر) قال لانهم اذا وقفوا على هذا قالوا نحن ننتفي من القول الذي الزمتموه لنا ونعتقد نحن وانتم انه كفر بل نقول ان قولنا لا يؤول اليه على ما اصلناه ۔ فعلى هذين المأخذين اختلف الناس (من علماء السنة واهل السنة) في اكفار اهل التاويل والصواب (عند المحققين) ترك اكفارهم لكن يغلظ عليهم بوجيع الادب، و شديد الزجر والهجر، حتى يرجعوا عن بدعهم ۔ وهذه كانت سيرة الصدر الاول (من الصحابة والتابعين ومن قرب منهم) فيهم ما ازاحوا لهم قبرا، ولا قطعوا لهم ميراثا، لكنهم هجروهم وادبوهم بالضرب و النفي والقتل على قدر احوالهم، لانهم فساق ضلال (اهل بدع) والله الموفق[1]

اھ ملتقطا۔

نسیم الریاض میں ہے، اہل سنت میں سے جس نے اس کے کلام کے مآل کو دیکھا اس نے اسے کافر قرار دے دیا انھوں نے (تکفیر کرنے والے کے نزدیک) اس مآل کی تصریح کی جس کی طرف قائلین کا کلام پہنچاتا ہے اور جس نے مآل کلام کی بنیاد پر مؤاخذہ کو روا نہ جانا اس نے ان کی تکفیر نہ کی (کیونکہ بظاہر معنی ایمان انھیں شامل ہے) اس نے کہا عدم تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ جب انھیں مآل کلام سے آگاہ کیا جائے تو وہ کہتے ہیں کہ ہم اس قول سے انکاری ہیں جس کا الزام تم نے ہمیں دیا، اور ہم اور تم اس کو کفر جانتے ہیں۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے قول کی جو بنیاد رکھی ہے اس اعتبار سے ہمارے قول کا مآل وہ نہیں (جو تم نے بتایا)، ان دو ماخذوں کی بنیاد پر لوگوں (یعنی علماء سنت و اہلسنت) میں اہل تاویل کی تکفیر میں اختلاف واقع ہوا۔ اور (محققین کے نزدیک) درست یہ ہے ان کی تکفیر نہ کی جائے لیکن مارپیٹ، سخت ڈانٹ ڈپٹ اور بائیکاٹ کے ذریعے ان کو سزا دی جائے یہاں تک کہ وہ اپنی بدعتوں سے رجوع کرلیں۔ یہ طریقہ ان کے بارے میں صدر اول (عہد صحابہ و تابعین وتبع تابعین) میں تھا۔ صدر اول کے مسلمانوں نے اہل تاویل کو نہ تو قبروں سے محروم کیا اور نہ ہی میراث سے منقطع کیا لیکن ان سے قطع تعلق کیا اور ان کے حالات کے مطابق مارپیٹ، جلاوطنی اور قتل کے ذریعے انھیں سزائیں دیں کیونکہ وہ فاسق، گمراہ اور اہل بدعت ہیں، اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے اھ التقاطاً (ت)

[1] الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ ۲/ ۲۱۰-۲۰۹ و نسیم الریاض برکات رضا گجرات ہند ۴/ ۵۰۹ تا ۵۱۱

ومنہا ما لا امتراء فی کونہ کفرا — لکن تتأتی مطاوی المقال ما اخرجہ عن حد الافصاح، ووقع بہ التجاذب فی اعطاء الکفر البواح، کلفظۃ "عندھم" فی القول السادس — فربما جاء للتبری، وان کان الظاھر ثمہ خلاف ذلک عند العارف باسالیب الکلام — وھذان القسمان لا اکفر بھما عند المحققین۔

اما الثانی، فواضح، لان من یشھد بالشھادتین فقد ثبت اسلامہ بیقین، والیقین لایزول بالشک[1] — وقد روی ذلک عن ائمتنا، کما فی حاشیۃ لسید احمد الطحطاوی عن البحر الرائق عن جامع الفصولین عن الامام الطحاوی عن الاجلۃ الاصحاب رضی اللہ تعالٰی عنھم۔

واما الاول فلما صرح الائمۃ الاثبات ان التکفیر امر عظیم، وخطر جسیم، کلحم جمل غث علی راس جبل وعر، لاسھل فیرتقی، ولاسمین فینتقی — مالکہ عسیرۃ ومھالکہ کثیرۃ — فالذی

اور بعض اقوال ایسے ہیں جن کے کفر ہونے میں کوئی شک نہیں لیکن اثنائے کلام میں کوئی ایسا قرینہ پایا گیا جو اس کو کفر صریح کی حد سے خارج کر دیتا ہے اور اس کی وجہ سے قائل پر ظاہری کفر کا حکم لگانے میں باہم کشمکش واقع ہو جاتی ہے جیسے قول ششم میں لفظ "عندھم"۔ بسا اوقات یہ لفظ براءت کے لئے آتا ہے اگرچہ اسالیب کلام کے ماہر کے نزدیک وہاں بظاہر اس کے خلاف ہے۔ ان دونوں قسموں پر محققین کے نزدیک تکفیر نہیں کی جاتی۔

قسم ثانی تو واضح ہے کیونکہ جو توحید و رسالت کی شہادت دے اس کا اسلام یقینی طور پر ثابت ہو جاتا ہے۔ اور یقین شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا۔ تحقیق ہمارے ائمہ کرام سے یہی مروی ہے جیسا کہ سید احمد طحطاوی کے حاشیہ میں البحر الرائق سے بحوالہ جامع الفصولین مذکور ہے، جامع الفصولین نے امام طحاوی سے اور انھوں نے جلیل القدر صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم سے روایت کیا ہے۔

رہی قسم اول تو وہ اس لئے کہ معتبر ائمہ کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ بیشک تکفیر ایک عظیم اور بہت زیادہ ہلاکت میں ڈالنے والا معاملہ ہے۔ جیسے لاغر اونٹ کا گوشت دشوار گزار پہاڑ کی چوٹی پر پڑا ہو، نہ راستہ آسان کہ چڑھا جائے اور نہ ہی وہ گوشت فربہ کہ اس کے لئے مشقت اٹھائی جائے، اس کے

---

[1] الاشباہ والنظائر الفن الاول القاعدۃ الثالثۃ ادارۃ القرآن کراچی ۱/۸۳

يحتاط لدينه لا يتجاسر عليه الا بدلائل كشموس بل اجلى، حتى ان المسئلة ان كانت لها وجهة الى الاسلام و تسعة و تسعون وجهة الى الكفر فعلى المفتى ان يميل الى الوجهة الاولى فان الاسلام يعلو ولا يعلٰى ـــــ و ان كان هذا لاينفعه القائل عند الله تعالٰى ان كان اراد وجهة اخرى ۔

راستے دشوار اور اس کی ہلاکتیں کثیر ہیں۔ جو شخص اپنے دین میں محتاط ہے وہ تکفیر پر جسارت نہیں کرتا جب تک سورج کی مثل بلکہ اس سے بھی زیادہ روشن دلائل موجود نہ ہوں، یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ میں ایک جہت اسلام کی اور ننانویں جہتیں کفر کی نکلتی ہوں تو مفتی پر لازم ہے کہ وہ پہلی جہت کی طرف میلان کرے کیونکہ اسلام غالب ہوتا ہے مغلوب نہیں ہوتا اگرچہ یہ قائل کو عنداللہ نافع نہیں اگر اس نے دوسری جہت یعنی جہت کفر کا ارادہ کیا ہے۔

وقد قال المولى العلامة زين بن نجيم المصرى فى البحر، والذى تحرر انه لا يفتى بتكفير مسلم امكن حمل كلامه على محمل حسن، او كان فى كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة ـــــ قال رحمه الله تعالٰى ـــــ فعلى هذا اكثر الفاظ التكفير المذكورة لايفتى بالتكفير بها ۔ ولقد الزمت نفسى ان لا افتى بشئ منها اھ[1]۔

مولانا علامہ زین بن نجیم مصری نے البحرالرائق میں فرمایا، اور وہ جسے ہم تحریر کرتے ہیں یہ ہے کہ کسی ایسے مسلمان کی تکفیر کا فتوٰی نہ دیا جائے جس کے کلام کو اچھے معنٰی پر محمول کرنا ممکن ہو یا جس کے کفر میں اختلاف پایا جائے اگرچہ ضعیف روایت کی وجہ سے ہو۔ علامہ مصری علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اسی وجہ سے مذکورہ الفاظ تکفیر میں سے اکثر پر تکفیر کا فتوٰی نہیں دیا جاسکتا اور میں نے خود پر لازم کرلیا ہے کہ ان میں سے کسی کے سبب کفر کا فتوٰی نہیں دوں گا اھ۔

قال الخير الخير الرملى، اقول ولو كانت الرواية لغير مذهبنا ـ و يدل على ذلك اشتراط كون مايوجب الكفر مجمعا عليه اھ[2] ـــــ تابعه عليه

عالم صالح خیرالدین رملی نے فرمایا، میں کہتا ہوں اگرچہ وہ روایت ہمارے مذہب کے غیر کی ہو، اور موجب کفر کے متفق علیہ ہونے کی شرط لگانا اس پر دلالت کرتا ہے اھ۔ ابوالسعود نے

---

[1] البحرالرائق کتاب السیر باب احکام المرتدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۵/ ۱۲۵

[2] ردالمحتار کتاب الجہاد باب المرتد داراحیاء التراث العربی بیروت ۳/ ۲۸۹

ابو السعود فی شرح الاشباہ۔

شرح اشباہ میں اس کی متابعت کی ہے۔

وقد فصّل الکلام، فی ھذا المرام تاج المحققین، سراج المدققین، سیدنا الوالد قُدّس سرّہٗ الماجد فی بعض فتاوٰہ التی شدّد فیھا النکیر علٰی بعض اعلام عصرہ فلم یردّوا شیئا، و کانوا لہ مُذعنین۔

تحقیق اس مقصد میں کلام کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے میرے والد ماجد قدس سرہٗ نے جو محققین کے تاج اور مدققین کے چراغ ہیں اپنے اُن بعض فتاوٰی میں جن میں آپ نے اپنے معاصر مشاہیر پر سخت تنقید کی تو انھوں نے کوئی جواب نہ دیا اور وہ آپ کی اطاعت کرنے والے تھے۔

و منھا وھو الاکثر مالا عُذر فیہ لزیدٍ، ولا مھذا ولا سربید، کالاقوال الاربعۃ الاول وغیرھا، فانہ قد ناضل فیھا ضروریات الدین، وخلع ربقتہ ربقۃ الیقین واتی بما لا تقلہ البحار و لا تساعہ الجبال والاحجار و قد علمت انہٗ اذا کان عن علم وعمد وطوع ولا ریب فی وجودھا ھھنا۔ فلا تنفع العزائم ولا تمنع التمائم، ولاحول ولا قوۃ الّا باللہ العلی العظیم

اور بعض اقوال جو کہ اکثر ہیں ایسے ہیں کہ ان میں زید کے لئے عذر نہیں، نہ اُن میں کوئی مہلت ہے نہ ڈھیل جیسے پہلے چار اقوال وغیرہا۔ کیونکہ ان میں اُس نے ضروریات دین پر تیر اندازی کی اور یقین کا پھندا اپنی گردن سے اتار پھینکا، اور ایسے غلیظ کلمات و اقوال لایا کہ انھیں کتنی سمندر بھی نہیں دھو سکتے اور نہ ہی پہاڑ اور پتھر اس کی موافقت کرتے ہیں۔ تحقیق تُو جان چکا ہے کہ اگر وہ اقوال جانتے بوجھتے بخوشی کہے گئے جیسا کہ یہاں ان امور کی موجودگی میں کوئی شک نہیں تو ارادے نفع دے سکتے ہیں اور نہ ہی تعویذات دفاع کر سکتے ہیں، اور نہیں ہے بُرائی سے بچنے کی طاقت اور نہ ہی نیکی کرنے کی قوت مگر بلندی و عظمت والے معبود کی توفیق سے۔

واعلموا انّ العبد الضعیف لطُفَ بہ المولٰی اللطیف، لمّا وصل الٰی ھذا المقام، وحانت اوان الحکم عن التکلّم بذالک الکلام، تعرضت لہٗ خشیۃ کلمۃ الاسلام، فاستعظم الجزم بالکفر

تُو جان لے کہ عبد ضعیف (اس پر مہربان مولی مہربانی فرمائے) جب اس مقام پر پہنچا اور اس کلام کی وجہ سے متکلم پر حکم لگانے کا وقت آیا تو اُسے کلمۂ اسلام کی عظمت و جلالت دامنگیر ہوئی۔ چنانچہ اس نے تکفیر کو بہت ہی عظیم معاملہ سمجھا اس بات کا خوف

إنّ استعظامه فرقاً من ان تكون هناك
دقيقة عميقة لم يصلها فهمي، او
شاذة فاذة لم يحط بها علمي،
فاستخرت المولى سبحٰنه وتعالٰى، و
جعلت اراجع الكتب واقلّب الاوراق
حتى اكلت الجد وانهيت الجُهد حسب
ما يطاق، وصرفت فيه يومين
كاملين، فلم ار شيئا تقرّ به
العين، بل كلّما توغّلت في تتبع
الاسفار، وتتابع الاقوال تؤيّد الإكفار،
الى ان وقفت على معظم المسائل،
وعامّة الفروع في كتب الاماثل،
من اصحابنا الحنفية، وعمائد الشافعية،
وقمائم المالكية، والذي تيسّر من كلمات
الحنبلية، فاذا هي جميعا كما هي على حدة،
كانها ترمي عن قوس واحدة، فايقنت ان
ليس للرجل محيص، ولا عن الحكم
بالكفر مفيص، اللّهم إلّا حكاية
ضعيفة عن بعض علمائنا في
الجامع الاصغر، ان عقد القلب
هو المعتبر، اوردها ثم ردها
ثم ردّها ولكني تريّثت بها
تلعثما، وودت الوقوف هنالك تاثّما،
علماً منّي بانّ الخلاف وان كان ضعيفا فهٰهنا
كافٍ — فامعنت النظر وانعمت

کرتے ہوئے کہ ہو سکتا ہے یہاں گہرا باریک علمی نکتہ ہو
جس تک میری دانش نہ پہنچی ہو یا کوئی الگ تھلگ علمی
بات جس کو میرا علم حاوی نہ ہوا ہو، تو میں نے مولے
سبحانہٗ وتعالیٰ سے استخارہ کیا اور کتابوں کی طرف
مراجعت اور ورق گردانی کرنے میں نہایت تک کر
میں نے اپنی پوری کوشش کر لی اور مقدور بھر انتہائی
محنت ومشقت کر بیٹھنے کا ارادہ اور اس میں پورے
دو دن صرف کر دیئے۔ اس کے باوجود میں نے کوئی
ایسی شے نہ پائی جس سے آنکھ ٹھنڈی ہوتی بلکہ جب
بھی کتابوں کی تلاش میں منہمک ہوا پے در پے تکفیر
کے مؤید اقوال ہی پائے۔ یہاں تک میں نے حنفی،
شافعی، مالکی اور حنبلی فقہاء کرام اور علماء عظام کی
کتب میں بہت سے عظیم مسائل اور عام فروع پر
واقفیت حاصل کی تو وہ مجموعی طور پر بھی ایسے ہی ہیں
جیسے الگ الگ گویا کہ وہ سب ایک ہی کمان سے
تیراندازی کرتے ہیں۔ چنانچہ میں نے یقین کر لیا کہ
اس شخص کے لئے کوئی جائے فرار نہیں اور نہ ہی
حکم تکفیر سے بچنے کی کوئی گنجائش ہے۔ اے اللہ!
مگر ایک ضعیف روایت جو ہمارے بعض علماء سے
جامع اصغر میں منقول ہے وہ یہ کہ ارادہ قلبی معتبر ہے
جامع اصغر میں اس کو وارد کیا پھر اس کا خوب
رد کیا۔ لیکن میں نے اس میں زیادہ سوچ بچار کی
اور گناہ سے بچنے کے لئے توقف کو پسند کیا
یہ سمجھتے ہوئے کہ مخالفت اگرچہ کمزور ہے مگر یہاں
کافی ہے۔ چنانچہ میں نے گہری نظر ڈالی اور فکر میں

الفكر وحق قنعم المولى تبارك وتعالى أن الإكفار عليه الإجماع، وانما وقع في الكفر النزاع، فلا شك ولا ارتياب أن من تكلم بكلمة الكفر طائعًا عامدًا صاحيًا فهو كافر عندنا قطعًا لاينتطح فيه عنزان، وتجرى عليه احكام الردة، ويحرم على امرأته ان يمكنه من نفسها، ويجوز لها ان تنكح من دون طلاق من شاء، والقائل نحبسه ثلاثا مندوبًا ونمهله ليرزق توبا، فان تاب و الا قتل ونبذ بجيفة كجيفة الكلاب، من دون غسل ولا كفن، ولا صلوة ولا دفن، وقطعت ميراثه عن مورثيه المسلمين، وجعلت كسب ردته فيئا لجميع المؤمنين، الى غير ذلك من الاحكام المشروحة في الكتب الفقهية۔

اما انه هل يكفر بذلك فيما بينه وبين ربه تبارك وتعالى تفصيل: مالم يعقد الضمير عليه، لان التصديق

مبالغہ کیا یہاں تک کہ مولٰی تبارک وتعالٰی نے مجھ پر آشکارا فرمادیا کہ تکفیر پر اجماع ہے۔ نزاع تو فقط کفر میں ہے۔ اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ جس نے بخوشی جان بوجھ کر بقائمی ہوش وحواس کلمہ کفر بولا وہ ہمارے نزدیک قطعی طور پر کافر ہے۔ اس میں دو بکریاں سینگ نہیں لڑائیں گی۔ ہم اس پر مرتد ہونے کے احکام جاری کریں گے۔ اس کی بیوی پر حرام ہوگا کہ وہ خود کو اس کے قابو میں دے اور اس کیلئے جائز ہوگا بے طلاق جس کے ساتھ چاہے نکاح کرلے اور کلمۂ کفر کہنے والے کو ہم بطور استحباب تین دن محبوس رکھیں گے اور اس کو مہلت دیں گے تاکہ اسے توبہ کی توفیق ملے۔ اگر اس نے توبہ کرلی تو ٹھیک ورنہ قتل کرکے اس کے لاشہ کو کتے کے لاشہ کی طرح غسل، کفن، نماز جنازہ اور دفن کے بغیر پھینک دیں گے، مسلمان مورثوں سے اس کی میراث منقطع کردیں گے اور اس کی حالت ارتداد کی کمائی کو تمام مسلمانوں کے لئے غنیمت بنادیں گے۔ اسی طرح اس کے علاوہ دیگر احکام جاری کرینگے جو کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

رہا یہ مسئلہ کہ کیا وہ اس کلمہ کے ساتھ عنداللہ کافر ہوجائے گا یا نہیں، تو ایک قول یہ ہے کہ نہیں ہوگا جب دلی ارادہ نہ پایا جائے کیونکہ تصدیق کا

عن الا اذا استمهل فيجب في ظاهر الرواية ١٢ منه۔

مگر جب وہ مہلت طلب کرے تو پھر ظاہر الروایہ میں واجب ہے ۱۲ منہ (ت)

محدثه القلب ـــ وهذه هي الحكاية التي
اشرنا اليها ـــ وقال عامة العلماء و
جمهور الأمناء: نعم، وإن
لم يعتقد ـ لانه متلاعب بالدين،
وهو كفر بيقين.

وقد قضى الله تعالى ان مثل ذلك
لا يقدم عليه الا من نزع
الله الايمان من قلبه عوذا
به سبحنه وتعالى.

قال تعالى: ولئن سألتهم ليقولن
انما كنا نخوض ونلعب، قل
ابالله واٰيته ورسوله كنتم تستهزءون
لا تعتذروا قد كفرتم بعد
ايمانكم[1]

وهذا هو الصحيح الرجيح المعول عليه
التصحيح ـــ فهذا الذي حملت في ذلك
رسالة جيدة وعجالة جميلة تشتمل
على غرر الفوائد والدرر الفرائد، سميتها
"البارقة اللمعا في سوء من نطق بكفر طوعا" ۱۳۰۴
ليكون العلم علما على التاريخ كما للتي
هذه التي نحن الآن مفيضون
فيها سميتها "مقامع
الحديد على خد المنطق الجديد" ۱۳۰۴

فعل دل سے۔ یہی وہ حکایت ہے جس کی طرف ہم نے
اشارہ کیا ہے جبکہ عام علمائے کرام اور جمہور اُمنا نے
کہا ہے کہ وہ کافر ہو جائے گا اگرچہ دل طور پر عزم
نہ پایا جائے کیونکہ وہ دین کے ساتھ کھیلنے والا ہے
اور یہ یقیناً کفر ہے۔

تحقیق اللہ تعالٰی نے فیصلہ فرما دیا ہے کہ اس جیسے
فعل کا ارتکاب صرف وہی کرے گا جس کے دل سے
اللہ تعالٰی نے ایمان سلب کر لیا ہے۔ اللہ سبحنہ و
تعالٰی کی پناہ!

اللہ تعالٰی نے فرمایا: اور اے محبوب! اگر تم ان سے
پوچھو تو کہیں گے کہ ہم تو یونہی ہنسی کھیل میں تھے۔
تم فرماؤ کیا اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے
رسول سے ہنستے ہو، بہانے نہ بناؤ تم کافر
ہو چکے ہو مسلمان ہو کر۔

اور یہی صحیح وراجح ہے جو تصحیح کے نقش ونگار سے مزین
ہے۔ تو یہاں سے ہی میں نے ایک خوبصورت
جلیل القدر رسالہ بنا دیا جو چمکدار فوائد اور بڑے بڑے
موتیوں پر مشتمل ہے۔ میں نے اس کا نام "البارقۃ
اللمعا فی سوء من نطق بکفر طوعا" (۱۳۰۴ھ)
رکھا تاکہ نام سے رسالہ کی تاریخ تصنیف کا علم
ہو جائے۔ ہمارے اس رسالے کی طرح جس میں
اب ہم مشغول ہونے والے ہیں اُس کا نام ہم نے
"مقامع الحدید علی خد المنطق الجدید" رکھا۔

---

[1] القرآن الکریم ۹/ ۶۵ و ۶۶

فعلیک[عہ] بہا۔ فانی حققت فیہا ان اکفار الطائفۃ ھو الاجماع من دون نزاع۔ واقمت علٰی ذٰلک دلائل ساطعۃ لاتُرام، و براھین قاطعۃ لاتُضام، فکشف الصدور، واستقر الامر، وبان الصواب، وانکشف الحجاب، والحمد ﷲ رب العٰلمین۔

تجھ پر اُس رسالہ (البارقۃ اللمعا) کا مطالعہ لازم ہے کیونکہ میں نے اس میں تحقیق کی ہے کہ رضا ور غبت کفریہ کلام بولنے والے کی تکفیر پر اجماع ہے اس میں کوئی نزاع نہیں، میں نے اس پر ایسے بلند دلائل قائم کئے ہیں جنھیں جھٹلایا نہیں جاسکتا اور ایسے قطعی براہین قائم کئے ہیں جن میں کمی نہیں کی جاسکتی۔ دل مطمئن، معاملہ ثابت، درستگی ظاہر اور حجاب منکشف ہوگیا۔ اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ (ت)

بالجملہ حکم اخیر یہ ہے

کہ زید کے اقوالِ مذکورہ بعض حرام و گناہ ۔۔۔ اور بعض بدعت و ضلالت ۔۔۔ اور اکثر خاص کلماتِ کفر والعیاذ باللہ تعالٰی (اور اللہ تعالٰی کی پناہ۔ ت)

اور زید بحکم شرع فاسق فاجر، مرتکب کبائر ۔۔۔ بدعتی خاسر، گمراہ فاجر ۔۔۔ اِس قدر پر تو اعلٰی درجہ کا یقین ۔۔۔ اِس کے سوا اُس پر حکم کفر و ارتداد سے بھی کوئی مانع نظر نہیں آتا ۔۔۔ حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ سب کے کلمات ۔۔۔ بلکہ صحابہ و تابعین سے لے کر اِس زمانہ تک کے اِفتاء و قطعیات، بالاتفاق یہی افادہ کرتے ہیں ۔۔۔ کما بیّناہ فی البارقۃ اللمعا" (جیسا کہ اس کو ہم نے "البارقۃ اللمعا" میں بیان کردیا۔ ت)

بالفرض اگر بہزار دقّت کوئی کچی پوچی صورت نکل بھی سکی تو یہ بالجزم یقینی و مبین و صریح و ظاہر کہ وہ اپنے ان اقوال کے سبب عامہ علمائے دین و جماہیر ائمہ کاملین کے نزدیک کافر، اور اس پر احکامِ ارتداد جاری ۔۔۔ اور بے توبہ مرے تو جہنمی ناری ۔۔۔ والعیاذ باللہ القدیر الباری (اور اللہ کی پناہ جو قدرت والا پیدا کرنے والا ہے۔ ت)

اَلْعَظَمَۃُ لِلّٰہ! (بڑائی اللہ کے لئے ہے۔ ت) اس قدر کیا کم ہے!

عہ الضمیر یرجع الی "البارقۃ اللمعا" فانہا التی اشبع فیہا الکلام حول ھذا الموضوع ۱۲۔ محمد احمد

اعلام میں فرماتے ہیں:

لو تشبہ بالمعلمین فاخذ خشبۃ وجلس القوم حولہ کالصبیان فضحکوا واستھزؤوا کفر — زاد فی الروضۃ: الصواب لا - ولا یغتر بذلک فانہ یصیر مرتدا علی قول جماعۃ، وکفی بھذا خسارا وتفریطا آہ ملتقطا۔

اگر کوئی معلمین کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے تخت پر بیٹھا اور لوگ مثل بچوں کے اس کے اردگرد بیٹھ گئے اور ہنسی مذاق کرنے لگے تو وہ کافر ہوجائیگا۔ روضہ میں یہ اضافہ کیا کہ درست بات یہ ہے کہ کافر نہ ہوگا۔ اور مجھے یہ بات دھوکے میں نہ ڈالے اس لئے کہ ایک بڑی جماعت کے قول پر وہ مرتد ہوجائیگا اور اُسے یہ خسارہ ونقصان کافی ہے اھ التقاط۔ (ت)

مع ہذا شفا شریف سے، اور منقول ہوا کہ،

بعض اقوال اگرچہ فی نفسہ کفر نہیں مگر بار بار بہ تکرار اُن کا صدور دلیل ہوتا ہے کہ قائل کے قلب میں اسلام کی عظمت نہیں۔ اُس وقت اُس کے کفر میں زنہار شک نہ ہوگا۔

سبحٰن اللہ! پھر کفریات خالصہ کا بایں زور وشور، صدور کیونکر کفرِ قائل پر بُرہان کامل نہ ہوگا! — لاحول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔

زید پر ہر فرض سے بڑھ کر فرض کہ ازسرِ نو مسلمان ہو اور ان کفریات وضلالات سے علی الاعلان توبہ کرے، اور صرف بطورِ عادت کلمۂ شہادت زبان پر لانا ہرگز کافی نہ ہوگا کہ اس قدر تو وہ قبل از توبہ بھی کیا کرتا تھا، بلکہ اس کے ساتھ تصریح کرے کہ وہ کلمات کفریہ تھے اور میں نے اُن سے توبہ کی۔ اُسی وقت اہل اسلام کے نزدیک اُس کی توبہ صحیح ہوگی — اور ایمان لائے کہ اللہ جل جلالہ کے سوا کوئی خالق نہیں، نہ اس کا غیر قِدَم کے لائق — اور ایمان لائے کہ وہ تمام عالم کا مدبّر اور ہر چیز پر قادر ہے، اور عقولِ مخترعۂ فلاسفہ باطل — الی غیر ذلک مما یظھر بالمراجعۃ الی ما قدمنا من المسائل (اس کے علاوہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اُن مسائل کی طرف رجوع کرنے سے جن کو ما قبل میں ہم نے بیان کیا ہے۔ ت)

بحرالرائق میں ہے:

اتی بالشھادتین علی وجہ العادۃ

بطورِ عادت شہادتین کو لایا (کلمۂ شہادت پڑھا) تو

---

[1] اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاۃ الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دارالشفقۃ ترکی ص ۳۶۲

[2] الشفا بتعریف حقوق المصطفٰی فصل وامامن تکلم من سقط القول المطبعۃ الشرکۃ الصحافیۃ ۲/ ۳۰۲

ينفعه ما لم يرجع عما قال، اذ لا يرتفع بهما كفره۔ كذا في البزازية وجامع الفصولين[1] اھ۔

اُس کو نفع نہ دے گا جب تک اپنے قول سے رجوع نہ کرے کیونکہ اتیانِ شہادتین سے اُس کا کفر رفع نہ ہوگا، بزازیہ اور جامع الفصولین میں یونہی ہے اھ (ت)۔

اور ضرور ہے کہ جس طرح کتاب چھاپ کر ان کفریات وضلالات کی اشاعت کی یونہی ان سے تبری اور اپنی توبہ کا اعلان کرے کہ آشکارا گناہ کی توبہ بھی آشکارا ہوتی ہے۔ امام احمد کتاب الزہد[2] اور طبرانی معجم کبیر میں سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا عملت سيئة فاحدث عندها توبة، السر بالسر والعلانية بالعلانية[3]۔

جب تُو کوئی گناہ کرے تو فوراً توبہ بجالا، پوشیدہ کی پوشیدہ اور ظاہر کی ظاہر۔

قلتُ واسناده حسنٌ على اصول الحنفية۔

میں کہتا ہوں اصول حنفیہ کے مطابق اس کا اسناد حسن ہے (ت)

اور اس کتاب تباہ خراب کی نسبت میں وہ نہیں کہتا جو بعض علمائے حنفیہ وشافعیہ کتب منطقیہ کی نسبت فرماتے ہیں کہ ان کے جو ورق نامِ خدا ورسول سے خالی ہوں اُن سے استنجا روا۔ شرح فقہ اکبر میں ہے:

لو كان الكتاب في المنطق ونحوه، تجوز اهانته في الشريعة، حتى افتى بعض الحنفية وكذا بعض الشافعية بجواز الاستنجاء به اذا كان خاليا عن ذكر الله تعالى مع الاتفاق على عدم جواز الاستنجاء بالورق الابيض الخالي عن الكتابة[4] اھ ملخصًا۔

اگر منطق وغیرہ میں کوئی کتاب ہو تو شریعت میں اس کی توہین کرنا جائز ہے یہاں تک کہ بعض حنفیوں نے یونہی بعض شافعیوں نے اس کے ساتھ استنجاء کے جواز کا فتوٰی دیا ہے بشرطیکہ وہ اللہ تعالٰی کے ذکر سے خالی ہو باوجودیکہ کتابت سے خالی سفید کاغذ کے ساتھ استنجاء کے عدم جواز پر اتفاق ہے اھ تلخیص (ت)

---

[1] البحرالرائق کتاب السیر باب احکام المرتدین ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۵/۱۲۸

[2] الزہد للامام احمد بن حنبل حدیث ۱۴۱ دار الکتاب العربی بیروت ص ۴۹

المعجم الکبیر عن معاذ بن جبل ۳۳۱ المکتبۃ الفیصلیۃ بیروت ۲۰/۱۵۹

[4] منح الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی العلم والعلماء مصطفٰی البابی مصر ص ۱۷۷

ہاں اتنا ضرور کہوں گا کہ اب اس کی اشاعت سے باز رہے۔ اور جس قدر جلدیں باقی ہوں جلا دے اور حتی الوسع اس کے اخفاء و نار و اماتت اذکار میں سعی کرے کہ منکر باطل اسی کے قابل۔ قال اللہ تعالٰی:

اِنَّ الَّذِیْنَ یُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِیْعَ الْفَاحِشَۃُ فِی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَھُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ فِی الدُّنْیَا وَالْاٰخِرَۃِ وَاللہُ یَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ[1]

بے شک جو لوگ چاہتے ہیں کہ بے حیائی پھیلے مسلمانوں میں اُن کے لئے دُکھ کی مار ہے دُنیا و آخرت میں، اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

سُبحٰن اللہ! اشاعتِ فاحشہ پر یہ ہائل وعید —— پھر اشاعت کفر کس قدر شدید —— والعیاذ باللہ العلی الحمید (بلندی والے سراہے ہوئے معبود کی پناہ۔ ت)

خاتمہ رزقنا اللہ حسنہا (اللہ تعالٰی ہمیں اچھا خاتمہ عطا فرمائے۔ ت) چند تنبیہات نافعات میں

تنبیہ اوّل: اے عزیز! آدمی کو اس کی انانیت نے ہلاک کیا، گناہ کرتا ہے، اور جب اس سے کہا جائے توبہ کر، تو اپنی کسرِ شان سمجھتا ہے۔ عقل رکھتا تو اصرار میں زیادہ ذلت و خواری جانتا۔

یا ھٰذا! ہرگز منصبِ علم کے منافی نہیں کہ حق کی طرف رجوع کیجئے، بلکہ یہ عین مقتضائے علم ہے اور سخن پروری ہر جہل سے بدتر جہل —— وہ بھی کاہے میں! کفریات میں۔ والعیاذ باللہ (اللہ کی پناہ۔ ت)

یا ھٰذا! صغیرہ پر اصرار اُسے کبیرہ کر دیتا ہے —— کفریات پر اصرار کس قعرِ نار میں پہنچائے گا!

یا ھٰذا! تیرا رب ایک شخص کی مذمت کرتا ہے:

وَاِذَا قِیْلَ لَہُ اتَّقِ اللہَ اَخَذَتْہُ الْعِزَّۃُ بِالْاِثْمِ فَحَسْبُہٗ جَھَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِھَادُ[2]

یعنی جب اس سے کہا جائے خدا سے ڈر، تو اُسے غرور کے مارے گناہ کی ضد چڑھتی ہے۔ سو کافی ہے اُسے جہنم، اور بیشک کیا بُرا ٹھکانا ہے۔

للہ! اپنی جان پر رحم کر، اور اس شخص کا شریکِ حال نہ ہو۔

یا ھٰذا! تیرا مالک ایک قوم پر رَد فرماتا ہے:

وَاِذَا قِیْلَ لَھُمْ تَعَالَوْا یَسْتَغْفِرْ لَکُمْ رَسُوْلُ اللہِ لَوَّوْا رُءُوْسَھُمْ وَ

جب اُن سے کہا جائے کہ آؤ تمہارے لئے بخشش چاہے خدا کا رسول، تو اپنے سر پھیر لیتے ہیں اور تو انہیں

---

[1] القرآن الکریم ۲۴/۱۹

[2] ؎ ؎ ۲/۲۰۶

مَا اٰیٰتُھُمْ یُصَدُّوْنَ وَھُمْ مُّسْتَکْبِرُوْنَ[1] دیکھے کہ باز رہتے ہیں تکبّر کرتے ہوئے۔

ہاں میں بھی تجھے رسول اللہ صلے اللہ تعالےٰ علیہ وسلم کی طرف بلاتا ہوں، خدا کو مان، اور منہ نہ پھیر۔

یا ھٰذا۔ تو سمجھتا ہے، اگر میں تسلیم کروں گا تو لوگوں کی نگاہ میں میری قدر گھٹ جائے گی اور میرے علم فلسفی میں بٹّا لگے گا — حالانکہ یہ محض وسوسۂ شیطان ہے — لاحول پڑھ، اور خدا کی طرف جھک، کہ اس سے اللہ کے یہاں تیری عزّت ہوگی، اور خلق میں بے قدری بھی غلط، بلکہ وہ تجھے منصف و حق پسند جانیں گے، اور نہ مانے گا تو متکبّر و شریر و لونڈ۔

یا ھٰذا۔ کیا یہ ڈرتا ہے کہ مان جاؤں گا تو اس غریب کا علم مجھ سے زیادہ ٹھہرے گا؟ — حاش للہ! واللہ کہ اگر کوئی بندۂ خدا میرے ذریعہ سے ہدایت پائے تو اس میں میری آنکھ کی ٹھنڈک اس سے ہزار درجہ زائد ہے کہ میرا علم کسی سے زیادہ ٹھہرے۔

ہاں ہاں!! اگر تو اعلانِ توبہ کرے تو میں اپنے جہل اور تیرے فضل کا نوشتہ لکھ دوں۔

یا ھٰذا۔ اِک ذرا تعصّب سے الگ اور تنہائی میں بیٹھ کر سوچ کہ کفریات پر اصرار کی شامت تیرے حق میں بہتر ہے یا بعدِ رجوع و توبہ بعض جہّال کی تحقیر و ملامت؟

ہیہات، ہیہات! اللہ کا عذاب بہت سخت ہے — وَاِنَّہٗ لَاٰتٍ (اور وہ بلاشبہہ آنے والا ہے۔ ت) — میں تیرے بھلے کی کہتا ہوں، عار پر نار کو اختیار نہ کرنا۔

الٰہی! میرے بیان میں اثر بخش! اور اپنے اس بندہ کو ہدایت دے، اور ہمارے قلوب دینِ حق پر قائم رکھ۔

یا واجد، یا ماجد، لا تزل عنی نعمۃ انعمتھا علیّ، بجاہ من ارسلتہٗ رحمۃ للعٰلمین، و اقمتہ شفیعا للمذنبین المتورّطین الخطائین الھالکین، صلی اللہ تعالٰی علیہ و علٰی اٰلہ وصحبہ اجمعین۔ اٰمین!

اے غنی، اے کمال بزرگی والے! جو نعمت تُو نے مجھے عطا فرمائی ہے وہ مجھ سے سلب نہ فرما، اس کے صدقے میں جسے تُو نے تمام جہانوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔ اور تُو نے اُسے ہلاکت میں پڑنے والے خطا کاروں اور لتھڑے ہوئے گنہگاروں کیلئے شفیع بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ پر، آپ کی آل پر اور آپ کے تمام اصحاب پر رحمت نازل فرمائے۔ آمین (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۵/۹۳

تنبیہ دوم: معاذاللہ اگر رگِ تعصب جوش میں آئے۔ اور خدا ایسا نہ کرے ۔۔ تو اس قدر یاد رہے کہ عقائد اسلام و سنّت کے مقابل ہم پر فلاں ہندی و بھائی سندی کسی کا قول سند نہیں ۔۔ نہ اسلام شریعہ شخص ذون شخص سے خاص۔ اَلْعِزَّۃُ لِلّٰہِ (عزت اللہ تعالٰی کے لئے ہے۔ ت) شرع سب پر حجت ہے ۔۔ وہ کون ہے جو شرع پر حجت ہو سکے؟ اس قسم کی حرکت جس سے صادر ہوگی وہ بقدر اپنے سیئہ کے حکم کا مستحق ہوگا۔ کسے باشد، کائنًا مَن کان (جو بھی ہو۔ ت) ۔۔۔

اپنی وآں سے ہیں موافقت اسی وقت تک ہے جب تک وہ دینِ حق سے جدا نہیں۔ اور اس کے بعد، عیاذًا باللہ (اللہ کی پناہ۔ ت) ع

سایہ اش دور باد از ما دور

(اس کا سایہ ہم سے دور ہو۔ ت)

جس کا قول ہم اسلام وسنّت کے موافق پائیں گے تسلیم کریں گے۔ نہ اس لئے کہ اس کا قول ہے، بلکہ اس لئے کہ صراطِ مستقیم سے مطابق ہے ۔۔ اور جس کی بات خلاف پائیں گے، زید ہو یا عمرو، خالد ہو یا بکر، دیوار سے ماریں گے رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی رکاب سے لپٹ جائیں گے ۔۔۔ اللہ ان کا دامن ہم سے نہ چھڑائے دنیا میں نہ عقبٰی میں ۔۔ آمین! الٰہی آمین! ؎

محمد عربی کابروئے ہر دوسراست
کسے کہ خاکِ درش نیست خاک بر سرِ او

(محمد عربی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم دونوں جہانوں کی آبرو ہیں، جو ان کے در اقدس کی خاک نہیں ہے اس کے سر پر خاک ہو۔ ت)

تنبیہ سوم: واجبُ المُلاحَظَہ نافِعُ الطَّلَبَہ (جس کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے وہ طلبہ کے لئے نفع بخش ہے۔ ت)

ان امصار و امصار کے طلبۂ علم چشمِ عبرت کھولیں اور فونِ فلسفہ کی آفتِ جاں گزا غور سے دیکھیں۔ زید کہ جس کے اقوال سے سوال ہے آخر اس حال کو کا ہے کی بدولت پہنچا۔ اور فلسفہ کی دبی آگ نے بے خبری میں بہ تدریج سلگ کر دفعۃً بھڑکی تو کہاں تک پہنچا؟

اے عزیز! شیطان اول دھوکا دیتا ہے کہ مقصود بالذات تو علمِ دین ہے اور علوم عقلیہ وسیلہ و آلہ ۔۔ پھر ان میں اشتغال کس لئے بے جا؟

ہیہات! اگر یہ امر اپنے اطلاق پر مسلّم بھی ہو تو اب اپنے حالات پر غور کرو کہ آلہ و مقصود کی شان ہوتی ہے؟ ۔۔ شب و روز آلہ میں غرق ہو گئے، مقصود کا نام تک زبان پر نہ آیا۔ اچھا توسّل ہے

اور اچھا قصہ ہے ؎

بوقتِ صبح شود ہمچو روز معلومت | کہ با کہ باختہ عشق در شبِ دیجور

صبح کے وقت تجھے روزِ روشن کی طرح معلوم ہو جائے گا کہ تاریک رات میں تو نے کس کے ساتھ عشق بازی کی ہے۔ ت)

عزیزو! اگر علم آخرت کے لئے سیکھتے ہو تو واللہ کہ فلسفہ آخرت میں مضر — اور دنیا کے لئے؟ تو یہاں وہ بھی بیکار — اس سے تو بہتر کہ مڈل پاس کرو کہ دس روپیہ کی نوکری پا سکو۔

عزیزو! للہ انصاف! مصطفیٰ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی حدیث میں علم کو ترکۂ انبیاء اور علماء کو اُن کا وارث قرار دیا — ذرا دیکھو تو وہ علم یہی ہے جس میں تم سراپا منہمک، یا وہ جسے تم بالکل بے پرواہی و استغنا تارک؟ — بھلا ایمان کے دل پر ہاتھ رکھ کر دیکھو کہ مصطفیٰ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا وارث بننا اچھا یا ابن سینا و فارابی کا فضلہ خوار! ع

ببیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا

(ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ت)

عزیزو! شیطان اس قوم کے کان میں پھونک دیتا ہے کہ صرف کرنے کے قابل یہی علوم فلسفیہ ہیں کہ ان کے مدارک عمیق اور مسالک دقیق۔ جب یہ آگئے تو علوم دینیہ کیا ہیں، ادنٰی توجہ میں پانی ہو جائیں گے۔

حالانکہ واللہ محض غلط — تمہیں ان علوم ربانیہ کا مزہ ہی نہیں پڑا — ورنہ جانتے کہ علم یہی ہیں، اور جو غموض و دقت و لطف و نزاکت ان میں ہے اُن کا ہزارواں حصہ وہاں نہیں — مگر کیا کیجئے کہ ع

اَلنَّاسُ اَعْدَاءٌ لِّمَا جَهِلُوْا

(لوگ اس چیز کے دشمن ہوتے ہیں جس سے وہ جاہل ہوتے ہیں۔ ت)

اچھا نہ سہی — مگر کیا نفیس تدقیق، عمدہ تحقیق ہے کہ ہزاراں برس گزرے آج تک کوئی بات منقح نہ ہوئی — لوگ کہتے ہیں تلاحقِ آراء سے علم تنقیح پاتے ہیں — وہاں اس کے خلاف ع

شد پریشاں خوابِ شاں از کثرتِ تعبیرہا

(زیادہ تعبیروں کی وجہ سے ان کا خواب پریشان ہو گیا۔ ت)

سلف و خلف میں جسے دیکھئے کیا چمک چمک کر تقریریں کرتا ہے گویا حق ناصع اس کی بغل سے نکل کر کہیں گیا ہی نہیں — جب دوسرا آیا اُس نے نئی بانگ سنائی، اگلے کی عقل اوندھی بتائی — یونہی یہ سلسلۂ بے تمیزی لاتقف عند حد قبل یوم القیمة (قیامت سے پہلے یہ سلسلہ کسی حد پر نہیں

دکے گا۔ ت) چلا جاتا ہے اور چلا جائے گا۔ کچھ محقق ہو سکا نہ ہرگز ہو سکے

ہرکہ آمد عمارتے نو ساخت　　　رفت و منزل بدیگرے پرداخت[1]

(جو بھی آیا اس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کر دی۔ ت)

کہئے پھر اس "کاد، کاد" کا کیا محصل نکلا؟ اور کون سا نتیجہ دامن میں آیا؟ —— دمِ مرگ جب دیکھئے تو ہاتھ خالی تھا

جہل تھا جو کچھ کہ سیکھا، جو پڑھا افسانہ تھا

ایک فلسفی نزع میں ہاتھ ملتا اور کہتا تھا، عمر کھوئی کچھ تحقیق نہ ہو پایا سوا اس کے کہ، ہر ممکن محتاج ہے اور امکان امرِ عدمی —— دُنیا سے چلا اور کچھ نہ ملا۔

اور دوسرا امر یعنی علومِ دینیہ اس کے ذریعہ سے خود آ جانا —— ایسا باطل فضیح ہے جس کی واقعیت تمہارے اذہان کے سوا کہیں نہ ملے گی —— حاشا ثم حاشا! کلام پڑھے دام کھلتے ہیں —— دس مسائلِ دینی پوچھے جائیں اور کوئی فلسفی صاحب اپنے تفلسف کے زور سے ٹھیک جواب دے دیں تو جانیں —— یاں تو زبان کے آگے بارہ پل چلتے ہیں ؎

کس نگوید کہ دوغِ من ترش است

(اپنی لسی کو کھٹّا کوئی نہیں کہتا۔ ت)

عزیزو! یہ درس کہ ان بلاد میں رائج، احمق اسے منتہائے علم سمجھتے ہیں —— حاشا کہ وہ ابتدائی علم بھی نہیں —— اس سے استعداد آنا منظور ہے —— رہا علم! —— ہیہات ہیہات! ہنوز دلی دور ہے ؎

بسیار سفر باید تا پختہ شود خامے

(بہت سفر چاہئے تاکہ کچا پکا ہو جائے۔ ت)

طالبِ علم بے چارہ شفاء، اشارات سب لپیٹ گیا اور یہ بھی نہ جانا کہ "اصولِ دین" کو کیونکر سمجھوں! اور خدا و رسول کی جناب میں کیا اعتقاد رکھوں! —— اگر کچھ معلوم ہے تو سُنی سُنائی تقلیدی —— پھر حلال و حرام کا تو دوسرا درجہ ہے۔

افسوس واضعِ درس نے کتبِ دینیہ گنتی کی رکھیں کہ طلبہ خوض و غور کے عادی ہو جائیں اور ازاں جا کہ

---

[1] گلستانِ سعدی　　دیباچہ تالیف　　مکتبہ اویسیہ بہاولپور　　ص ۱۳

ابھی عقل پختہ نہیں، لہٰذا ایسی چیز میں مشق ہو جس کی اُلٹ پلٹ نقصان نہ دے ـــ مگر وہ چوری اُلٹی ـــ کہ انھیں لغو و لا فسلمو (کیوں؟ اور ہم نہیں مانتے۔ ت) کی آفت چڑھ گئی اور جزو تسلیمی پر کہ مدارِ ایمان ہے قیامت گزر گئی۔

عزیزو! احمد، ترمذی، نسائی، ابنِ ماجہ، ابنِ حبان، حاکم، بیہقی، عبد بن حمید بغوی باسانید صحیحہ ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے راوی، سیدِ عالم صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم فرماتے ہیں،

اِنَّ الْعَبْدَ اِذَا اَخْطَاَ خَطِیْئَۃً نُکِتَتْ فِیْ قَلْبِہٖ نُکْتَۃٌ سَوْدَاءُ فَاِنْ ھُوَ نَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ وَتَابَ صُقِلَ قَلْبُہٗ ۔ وَاِنْ عَادَ زِیْدَ فِیْھَا حَتّٰی تَعْلُوَ عَلٰی قَلْبِہٖ ۔ وَھُوَ الرَّانُ الَّذِیْ ذَکَرَ اللہُ تَعَالٰی کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ مَّا کَانُوْا یَکْسِبُوْنَ۔[1]

جب بندہ کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے دل میں ایک سیاہ دھبا پڑجاتا ہے، پس اگر وہ اس سے جدا ہوگیا اور توبہ استغفار کی تو اس کے دل پر صیقل ہو جاتی ہے۔ اور اگر دوبارہ کیا تو سیاہی بڑھتی ہے یہاں تک کہ اس کے دل پر چڑھ جاتی ہے۔ اور یہی ہے وہ زنگ جس کا اللہ تعالٰے نے ذکر فرمایا کہ، یوں نہیں بلکہ زنگ چڑھادی ہے ان کے دلوں پر ان کے گناہوں نے کہ وہ کرتے تھے۔

دیکھو ایسا نہ ہو کہ یہ فلسفہ مزخرفہ تمھارے دلوں پر زنگ جمادے کہ پھر علوم حقہ صادقہ ربانیہ کی گنجائش نہ رہے گی۔ کہتے یہ ہو کہ اس کے آنے سے وہ خود آجائیں گے، حاشا! جب یہ دل میں پیر گیا وہ ہرگز سایہ تک نہ ڈالیں گے کہ وہ محض نور ہیں، اور نور نہیں چمکتا مگر صاف آئینہ میں۔

عزیزو! اسی زنگ کا ثمرہ ہے کہ منہمکانِ فلسفہ علوم دینیہ کو حقیر جانتے، اور علماے دین سے استہزا کرتے۔ بلکہ انھیں جاہل، اور لقبِ علم اپنے ہی لئے خاص سمجھتے ہیں۔

اگر آئینۂ دل روشن ہوتا تو جانتے کہ وہ مصطفے صلے اللہ تعالٰے علیہ وسلم کے وارث و نائب ہیں۔ وہ کیسی نفیس دولت کے حامل و صاحب ہیں جس کے لئے خدا نے کتابیں اتاریں، انبیا نے تعلیم میں عمریں گزاریں ـــ وہ اسلام کے رکن ہیں ـــ وہ جنت کے عمار ہیں ـــ وہ خدا کے محبوب ہیں ـــ

---

[1] کنز العمال بحوالہ حم، ت، ن، ہ، حب، ک، ہب، عن ابی ہریرۃ حدیث ۱۰۱۸۹ موسسۃ الرسالہ بیروت ۴/۲۱۰
جامع الترمذی ابواب التفسیر سورۃ ویل للمطففین امین کمپنی دہلی ۲/۱۶۹ و ۱۹۹
موارد الظمآن کتاب التفسیر " " " حدیث ۱۷۷۰ المکتبۃ السلفیہ ص ۴۳۹
" " کتاب التوبۃ باب ماجاء فی الذنوب ۲۴۴۸ " " "

وہ جانِ رشاد ہیں ... رہا اُن کے ساتھ استہزا، اُس کا مزہ آج نہ کھلا تو کل قریب ہے۔ وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون[1] (اور اب وہ جانا چاہتے ہیں ظالم کس کروٹ پر پلٹا کھائیں گے۔ ت)

عزیزو! فلسفی خودی پسند آزادار اقول کا مزہ پاکر پھول گیا ... اور قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں جو دل کا سرور اور آنکھوں کا نور ہے اُسے بھول گیا۔

ہیہات! کہاں وہ فن جس میں کہا جائے "میں کہتا ہوں"، یا نقل بھی ہو تو ابن سینا گفت (ابن سینا نے کہا۔ ت) اور وہ فن جس میں کہا جائے "خدا فرماتا ہے، مصطفےٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں"۔ جتنا میں اور مصطفےٰ میں فرق ہے اتنا ہی اس اقول و قال اور دونوں علموں میں۔ کیا خوب فرمایا عالمِ قریش سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ؎

کل العلوم سوی القرآن مشغلۃ … الا الحدیث والا الفقہ فی الدین
العلم ما کان فیہ قال حدثنا … وما سوٰی فھو وسواس الشیٰطین[2]

(قرآن کے علاوہ تمام علوم ایک مشغلہ ہیں سوائے حدیث کے اور سوائے فقہ کے دین میں، علم تو وہ ہے جس میں کوئی شخص کہے کہ ہمیں حدیث بیان کی اور اس کے ماسوا شیطانوں کا وسوسہ ہے۔ ت) ؎

آنچہ قال اللہ و نے قال الرسول … فضلہ باشد، فضلہ خواں اے فضول

(وہ کہ اللہ نے فرمایا نہ رسول نے، فضلہ ہوگا فضلہ پڑھتا ہے اسے فضول۔ ت)

عزیزو! خدارا غور کرو! قبر میں، حشر میں تم سے یہ سوال ہوگا کہ عقائد کیا تھے اور اعمال کیسے؟ یا یہ کہ، کلی طبعی خارج میں موجود ہے یا معدوم؟ اور زمانہ غیر قارہ و حرکۃ بمعنی القطع کائن فی الاعیان ہیں، یا آنِ سیال و حرکت بمعنی التوسط سے موہوم؟

عزیزو! میں نہیں کہتا کہ منطق اسلامیان، ریاضی، ہندسہ وغیرہا اجزائے جائزہ فلسفہ نہ پڑھو، پڑھو مگر بقدرِ ضرورت۔ پھر اُن میں انہماک ہرگز نہ کرو۔ بلکہ اصل کار علوم دینیہ سے رکھو۔ راہ یہ ہے۔ اور آئندہ کسی پر جبر نہیں۔ واللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم[3] (اور اللہ تعالیٰ جسے چاہے سیدھی راہ

---

[1] القرآن الکریم ۲۶/۲۲۷
[2] ابجد العلوم المقدمۃ فی بیان اسماء العلوم الخ المکتبۃ القدوسیۃ لاہور ۲/۹
[3] القرآن الکریم ۲/۲۱۳

وکما سئے۔ ت)

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوھاب[1]	اے رب ہمارے دل ٹیڑھے نہ کر بعد اس کے کہ تُو نے ہمیں ہدایت دی اور ہمیں اپنے پاس سے رحمت عطا کر بے شک تُو ہی بڑا دینے والا ہے (ت)
وقع الفراغ من تسوید ھذہ الاوراق لسبع عہ خلون من الشھر السابع، من العام الرابع، من المائۃ الرابعۃ، من الالف الثانی من ھجرۃ سراج الافق، امام الخلق، نبی الرفق، ذی العلم الحق، الحکیم الربانی. صلوات اللہ تعالٰی وسلامہ علیہ وعلٰی الہ وصحبہ وکل مشتاق الیہ۔ برحمتک یا ارحم الراحمین والحمد للہ رب العلمین۔ واللہ تعالٰی اعلم، وعلمہ جل مجدہ اتم واحکم۔	ان اوراق کے مسودہ سے فراغت ماہ ہفتم کی سات تاریخ کو ہوئی جبکہ تمام جہانوں کے سورج، تمام مخلوق کے امام، نرمی والے نبی، علم حق رکھنے والے حکیم ربانی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی ہجرت اقدس کو تیرہ سو چار سال گزر چکے ہیں (یعنی ۷ رجب ۱۳۰۴ھ) اللہ تعالٰی کی رحمتیں اور سلام ہو آپ پر، آپ کی آل پر، آپ کے صحابہ پر اور ہر ایسے شخص پر جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مشتاق ہے، تیری رحمت کے ساتھ اے بہترین رحم فرمانے والے اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو سب جہانوں کو پالنے والا ہے۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے اور اس کا علم تام و مستحکم ہے۔ (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمدن المصطفی النبی الامی

صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

○

عہ یعنی ہفتم شہر رجب ۱۳۰۴ ہجریہ علٰی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ ۱۲

سلطان احمد خان عفا عنہ اللہ تعالٰی

---

[1] القرآن الکریم ۳/۸

للہ در المجیب حیث اتی بتحقیق انیق

حررہ العبد المذنب الاواہ محمد لطف اللہ

(مہر) خادم ... محمد لطف اللہ ۱۲۱۸

بلاشبہ مضامین رسالہ مصطفی المجیب جو مجیب مصیب
نے نقل کئے اس پر خلاف شرع شریف اور مخالف
عقائد حقہ اہل اسلام سلفاً و خلفاً ہیں۔ اور مجیب مصیب نے
قباحتیں اور شناعتیں اس کی بوجہ احسن بیان فرمائیں
جزاہ اللہ سبحنہ عن المسلمین احسن الجزاء۔

(مہر) محمد احمد ۱۲۸۴ ارشاد حسین

رسالہ

نزولِ آیاتِ فرقان بسکونِ زمین و آسمان ۱۳۳۹ھ

(زمین اور آسمان کے ساکن ہونے کے بارے میں حق و باطل کے درمیان فرق کرنیوالی قرآن مجید کی آیتوں کا نازل ہونا)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

نحمدہ و نصلی علٰی رسولہ الکریم ط

مسئلہ از موتی بازار لاہور مسئولہ مولوی حاکم علی صاحب ۱۴ جمادی الاولٰی ۱۳۳۹ھ

یا سیدی اعلیحضرت سلمکم اللہ تعالٰی، السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

اما بعد ھذا فی تفسیر جلالین (ان اللہ یمسک السمٰوٰت والارض ان تزولا) ای یمنعھما من الزوال (اولم تکونوا اقسمتم) حلفتم (من قبل) فی الدنیا (ما لکم

بعد ازیں یہ تفسیر جلالین کی عبارت ہے (بیشک اللہ تعالٰی روکے ہوئے ہے آسمانوں اور زمین کو کہ جنبش نہ کریں) یعنی ان کو زوال سے روکے ہوئے ہے۔ یہ بھی اسی میں ہے (کیا تم پہلے قسم نہ کھا چکے تھے) دنیا میں (نہیں ہے تمہیں

۱؎ تفسیر جلالین تحت آیۃ ۳۵/۴۱ مطبع مجتبائی دہلی حصہ دوم ص ۳۶۵

من زائدة (تزول) عنها الى الاخرة[1] وايضا (وان) ما (كان مكرهم) وان عظم (لتزول منه الجبال) المعنى لايعبأ به ولا يضر الا انفسهم والمراد بالجبال هنا قيل حقيقتها وقيل شرائع الاسلام المشبهة بها في القرار والثبات وفي قراءة بفتح لام لتزول ورفع الفعل فان مخففة والمراد[عه] تعظيم مكرهم وقيل المراد بالمكر كفرهم ويناسبه على الثانية تكاد السمٰوٰت يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا وعلى الاول ما قرئ وما كان[2] وسردار من دامت بركاتكم و این است از تفسیر حسینی (ان الله) بدرستیکه خدائے تعالٰی (یمسک

من زائدہ ہے (ہٹ کے کہیں جانا) دنیا سے آخرت کی طرف۔ اور یہ بھی اسی میں ہے (اور نہیں ہے ان کا مکر) اگرچہ بہت بڑا ہے (کہ اس سے پہاڑ ٹل جائیں) معنٰی یہ ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں اور ان کا نقصان خود انہی کو ہے۔ اور یہاں پہاڑوں سے مراد ایک قول کے مطابق حقیقۃً خود پہاڑ ہیں، اور ایک قول کے مطابق احکام شرعیہ ہیں جن کو قرار و ثبات میں پہاڑوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور جس قراءۃ میں لتزول کا لام مفتوح اور فعل مرفوع ہے اس قراءۃ میں اِنْ مخففہ ہوگا اور مراد ان کے مکر کی بڑائی۔ اور کہا گیا ہے کہ مکر سے مراد ان کا کفر ہے۔ اور قراءۃ ثانیہ کی صورت میں اس قول کی تائید قرآن مجید کی یہ آیت کریمہ کرتی ہے (قریب ہے کہ آسمان اس سے پھٹ پڑیں اور زمین شق ہو جائے اور پہاڑ گر جائیں ڈھے کر) اور اول کی صورت میں جو پڑھا گیا ہے وما کان یعنی نہیں تھا (ان کا مکر) اور میرے سردار! آپ کی برکتیں ہمیشہ رہیں، یہ ہے

عہ والمعنی لان کان مکرھم من الشدۃ بحیث تزول عنھا الجبال وتنقطع عن اماکنھا[2] کمالین۔

عہ معنی یہ ہے کہ ان کا مکر اس قدر شدید ہے کہ اس سے پہاڑ اپنی جگہ سے ہٹ جائیں ۱۲ کمالین۔ (ت)

---

[1] تفسیر جلالین تحت آیۃ ۱۴/۴۴ مطبع مجتبائی دہلی حصہ اول ص ۲۰۸

[2] " " " ۱۴/۴۶ " " " "

[3] کمالین علی ہامش جلالین " " " " " مطبع مجتبائی دہلی نصف اول ص ۲۰۸

السمٰوٰت والارض) نگاہ میدارد آسمانہا و زمین را (ان تزولا) برائے آنکہ زائل نشوند از اماکن خود چہ ممکن را در حال بقا ناچار است از نگاہ دارندہ آوردہ اند کہ چوں یہود و نصارٰی عزیر و عیسٰی را بعبشر زندی حق سبحٰنہ نسبت کردند آسمان و زمین نزدیک باں رسید کہ شگافتہ گردد حق تعالٰی فرمود کہ من بقدرت نگاہ می دارم ایشاں را تا زوال نیابند یعنی از جائے خود نروند[1] ایضًا (اولم تکونوا) در جواب ایشاں گویند فرشتگان آیا نبودید شما کہ از روئے مبالغہ (اقسمتم من قبل) سوگند مے خوردید پیش ازیں در دنیا کہ شما پایندہ و خوابیدہ بودید (مالکم من زوال) نباشد شمارا ہیچ زوالے مراد آنست کہ می گفتند کہ ما در دنیا خواہیم بود و بسرائے دیگر نقل نخواہیم نمود[2] و ایضًا (وان کان مکرھم) و بدرستیکہ بود مکر ایشاں در سختی و ہول ساختہ پرداختہ (لتزول) تا از جائے برود (منہ الجبال) زاں مکر کوہہا[3]۔

تفسیر حسینی کی عبارت (ان اللہ) بیشک اللہ تعالٰی (یمسک السمٰوٰت والارض) محفوظ رکھتا ہے آسمانوں اور زمین کو (ان تزولا) اس واسطے کہ اپنی جگہوں سے زائل نہ ہوجائیں کیونکہ ممکن کیلئے حالت بقا میں کسی محافظ کا ہونا ضروری ہے۔ منقول ہے کہ جب یہود و نصارٰی نے حضرت عزیر اور حضرت عیسٰی علیہما السلام کو اللہ تعالٰی کا بیٹا قرار دیا تو آسمان و زمین پھٹنے کے قریب ہوگئے، اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ میں اپنی قدرت کے ساتھ ان کو محفوظ رکھتا ہوں تاکہ یہ زوال نہ پائیں یعنی اپنی جگہ سے ہٹ نہ جائیں۔ اسی میں ہے (اولم تکونوا اقسمتم من قبل) ان کے جواب میں فرشتے بطور مبالغہ کہیں گے کہ کیا تم نے اس سے پہلے دُنیا میں قسمیں نہیں کھائی تھیں کہ تم دُنیا میں ہمیشہ رہوگے اور سوئے رہوگے (مالکم من زوال) تمھارے لئے کوئی زوال نہیں ہوگا۔ مراد یہ ہے کہ وہ کہتے تھے کہ ہم دنیا میں ہمیشہ رہیں گے اور دوسرے جہان میں منتقل نہیں ہونگے اور اسی میں ہے (وان کان مکرھم) یقینًا ان کا مکر سختی و ہولناکی میں اس حد تک بڑھا ہوا تھا کہ (لتزول منہ الجبال) اس کی وجہ سے پہاڑ اپنی جگہ سے ہٹ جاتے۔ (ت)

---

[1] تفسیر حسینی قادری تحت آیۃ ۳۵/۴۱ مطبع محمدی واقع بمبئی انڈیا ص ۲۰۵
[2] " " " " ۱۴/۴۴ " " " ص ۲۱۹
[3] " " " " ۱۴/۴۶ " " " " "

اے محبوب ومحب فقیر ایدکم اللہ تعالٰی فی کل حال (اللہ تعالٰی نے ہر حال میں آپ کی مدد فرمائے۔ت) جب کافروں کے زوال کے معنی ان کا اس دنیا سے دار الآخرۃ میں جانا مسلّم ہوا تو معاملہ صاف ہوگیا کیونکہ کافر زمین پر پھرتے چلتے ہیں اس پھرنے چلنے کا نام زوال نہ ہوا کہ یہ اُن کا چلنا پھرنا اپنے اماکن میں ہے کہ جہاں تک اللہ تعالٰی نے اُن کو حرکت کرنے کا امکان دیا ہے وہاں تک ان کا حرکت کرنا اُن کا زوال نہ ہوا، یہی حال پہاڑوں کا ہوا کہ ان کا اپنے اماکن سے زائل ہوجانا ان کا زوال ہوا، جب یہ حال ہے تو زمین کا بھی اپنے اماکن سے زائل ہوجانا اس کا زوال ہوگا اور اپنے اماکن میں اس کا حرکت کرنا زوال نہیں ہوسکتا۔ شکر ہے اس پروردگار کا کہ کسی صحابی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بھی مجھے گریز نہ ہوا اور میری مشکل بھی از بارگاہ حل المشکلات حل ہوگئی برکت کلام کریم،

ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا ویرزقہ من حیث لا یحتسب[1]۔ اور جو اللہ سے ڈرے اللہ اس کے لئے نجات کی راہ نکال دے گا اور اسے وہاں سے روزی دے گا جہاں اس کا گمان نہ ہو۔(ت)

اور یہ اس طرح ہوا کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے آسمان کے سکون فی المکان کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہ فرمایا یعنی آسمان کی تصریح کی طرح تصریح نہ فرمائی یعنی خاموشی فرمائی، قربان جاؤں احسن الخالقین تبارک وتعالٰی کے اور باعث خلق عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے اور حضرت معلم التحیات رضی اللہ تعالٰی عنہ کے کہ ساتھ اس کی سرکوبی کے لئے زمین کے زوال اس کے اماکن سے کے معنی آپ کے اس تابعدار مجاہد کبیر پر عیاں فرماسکے کہ زمین کے زوال نہ کرنے کے یہ معنی ہیں کہ جن اماکن میں اللہ تعالٰی نے اس کو امساک کیا ہے اس سے یہ باہر نہیں ہوسکتی مگر ان اماکن میں اس کو حرکت امر کردہ شدہ عطا فرمائی ہوئی ہے جیسے کہ اس پر کافر چلتے پھرتے ہیں اور یہ اُن کا زوال نہیں ہے' اسی طرح سے اپنے مدار میں اور محور کی ہمراہی میں امساک کردہ شدہ ہے اور جاذبہ اور رفتار کیا ہے صرف اللہ پاک کے امساک کا ایک ظہور ہے اور کچھ نہیں، اب چاہیں تو جاذبہ اور رفتار دونوں کو معدوم کردیں اور ہر چیز کو اس کے حیّز میں ساکن فرمادیں اس سے زائل نہیں ہوسکتی جیسے کہ سورج والشمس تجری لمستقر لہا[2] (اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے۔ت) کی رُو سے اپنے مجرے میں امساک کیا گیا ہوا ہے اور

---

[1] القرآن الکریم ۶۵/ ۲ و ۳

[2] " " ۳۶/ ۳۸

اپنے مجرے میں چل رہا ہے مگر اس کے اس چلنے کا نام زوال نہیں بلکہ جریان ہے تو زمین کا بھی اپنے مدار میں اور سورج کی ہمراہی میں چلنا اس کا جریان ہے نہ کہ زوال۔

ذٰلك فضل الله یؤتیه من یشاء [۲] — یہ اللہ کا فضل ہے جسے چاہے دے ۔

فالحمد لله رب العٰلمین والشکر والمنۃ۔ — اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا اور اسی کا شکر اور احسان ہے (ت)

غریب نواز! کرم فرما کر میرے ساتھ متفق ہو جاؤ تو پھر ان شاء اللہ تعالٰی سائنس کو یوں مسلمان کیا ہوا ہاں الم نجعل الارض مھادا [۳] (کیا ہم نے زمین کو بچھونا نہ کیا۔ ت) کے بجائے الذی جعل لکم الارض مھدا [۳] الخ (وہ جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا کیا۔ ت)

درج فرمادیں دیباچہ میں، سب کو سلام مسنون قبول ہو۔

الجواب

بسم الله الرحمٰن الرحیم

الحمد لله الذی بامرہ قامت السماء والارض والصلٰوۃ والسلام علٰی شفیعه یوم العرض واٰله وصحبه وابنه وحزبه اجمعین، اٰمین! — تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس کے حکم سے آسمان وزمین قائم ہیں، اور درود وسلام ہو روزِ قیامت شفاعت کرنے والے پر اور ان کی آل، اصحاب، اولاد اور تمام اُمّت پر، آمین! (ت)

مجاہدِ کبیر مخلص فقیر، حق طلب حق پذیر سلّمہ اللہ القدیر! وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، دسواں دن ہے آپ کی رجسٹری آئی میری ضروری کتاب کہ طبع ہو رہی ہے اس کی اصل کے صفحہ ۸۰ تک کاتب لکھ چکے اور صفحہ ۱۰۹ کے بعد سے مجھے تقریبًا چالیس صفحات کے قدر مضامین بڑھانے کی ضرورت محسوس ہوئی، یہ مباحث جلیلہ دقیقہ پر مشتمل تھی، میں نے ان کی تکمیل مقدم جانی کہ طبع جاری رہے، اُدھر طبیعت کی حالت آپ خود ملاحظہ فرما گئے ہیں وہی کیفیت اب تک ہے اب بھی اُسی طرح چار آدمی کرسی پر بٹھا کر مسجد کو لے جاتے لاتے ہیں، ان اوراق کی تحریر اور اُن مباحث جلیلہ فاعقد

---

[۱] القرآن الکریم ۲۱/۵۷
[۲] القرآن الکریم ۶/۷۸
[۳] ؁ ؁ ۱۰/۴۳

کی تنقیح و تقریر سے بحمدہ تعالٰی رات فارغ ہوا اور آپ کی محبت پر اطمینان تھا کہ اس ضروری دینی کام کی تقدیم کو ناگوار نہ رکھیں گے۔

آپ نے اپنا لقب مجاہد کبیر رکھا ہے مگر میں تو اپنے تجربے سے آپ کو مجاہد اکبر کہہ سکتا ہوں۔ حضرت مولانا الاسعد الاسد الارشد مولوی محمد وصی احمد صاحب محدث سورتی رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ کا لہجہ جلد سے جلد حق قبول کرلینے والا میں نے آپ کے برابر نہ دیکھا اپنے جمے ہوئے خیال سے فوراً حق کی طرف رجوع لے آنا جس کا میں بارہا آپ سے تجربہ کرچکا نفس سے جہاد اقدس جہاد جہاد اکبر ہے تو آپ اس میں مجاہد اکبر ہیں بارك الله تعالٰی وتقبل آمین۔ امید ہے کہ بعونہ تعالٰی اس مسئلہ میں بھی آپ ایسا ہی جلد از جلد قبول حق فرمائیں گے کہ باطل پر ایک آن کے لئے بھی اصرار میں نے آپ سے نہ دیکھا وللہ الحمد۔

اسلامی مسئلہ یہ ہے کہ زمین و آسمان دونوں ساکن ہیں کواکب چل رہے ہیں کل فی فلك یسبحون[1] ہر ایک ایک فلک میں تیرتا ہے جیسے پانی میں مچھلی۔ اللہ عزوجل کا ارشاد آپ کے پیش نظر ہے،

ان الله یمسك السمٰوٰت والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسکهما من احد من بعده انه کان حلیما غفورا[2]

بیشک اللہ آسمان و زمین کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں اور اگر وہ سرکیں تو اللہ کے سوا انہیں کون روکے، بے شک وہ حلم والا بخشنے والا ہے۔ (ت)

میں یہاں اولاً اجمالاً چند حرف گزارش کروں کہ ان شاء اللہ تعالٰی آپ کی حق پسندی کو وہی کافی ہوں، پھر قدرے تفصیل۔

اجمال یہ کہ افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ سیدنا عبداللہ ابن مسعود و صاحب سر رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہم نے اس آیہ کریمہ سے مطلق حرکت کی نفی مانی، یہاں تک کہ اپنی جگہ قائم رہ کر محور پر گھومنے کو بھی زوال بتایا (دیکھئے نمبر ۳)۔

حضرت امام ابو مالک تابعی ثقہ جلیل تلمیذ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے زوال کو مطلق حرکت سے تفسیر کیا۔ (دیکھئے آخر نمبر ۲)

ان حضرات سے زائد عربی زبان و معانی قرآن سمجھنے والا کون!

---

[1] القرآن الکریم ۲۱/۳۳

[2] ۔۔ ۔۔ ۳۵/۴۱

علامہ نظام الدین حسن نیشاپوری نے تفسیر رغائب الفرقان میں اس آیہ کریمہ کی تفسیر فرمائی : (ان تزولا) کراھۃ ان تزولا عن مقرھما و مرکزھما[1] یعنی اللہ تعالٰی آسمان و زمین کو روکے ہوئے ہے کہ کہیں اپنے مقر و مرکز سے ہٹ نہ جائیں۔ مقر ہی کافی تھا کہ جائے قرار و آرام ہے، قرار سکون ہے منافی حرکت۔ قاموس میں آتا ہے، قر سکن[2]۔ مگر انھوں نے اس پر اکتفا نہ کیا بلکہ اس کا عطف تفسیری مرکزھما زائد کیا مرکز جائے سا کز۔ سا کز گاڑا گیا جمانا۔ یعنی آسمان و زمین جہاں جمے ہوئے گڑے ہوئے ہیں وہاں سے نہ سرکیں۔ نیز غرائب القرآن میں زیر قولہ تعالٰی: الذی جعل لکم الارض فراشا (اور جس نے تمھارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔ ت) فرمایا:

لایتم الافتراش علیھا مالم تکن ساکنۃ ویکفی فی ذلک ما اعطاھا خالقھا و رکز فیھا من المیل الطبیعی الی الوسط الحقیقی بقدرتہ و اختیارہ ان اللہ یمسک السموٰت والارض ان تزولا[3]۔

زمین کو بچھونا بنانا اس وقت تک تمام نہیں ہوتا جب تک وہ ساکن نہ ہو۔ اور اس میں کافی ہے وہ جو اللہ تعالٰی نے اپنی قدرت و اختیار کے ساتھ اس میں وسط حقیقی کی طرف میل طبعی مرکوز فرمایا ہے۔ اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے: بیشک اللہ تعالٰی آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ ہر گز نہ ڈگمگائیں۔ (ت)

اسی آیت کے نیچے تفسیر کبیر امام فخر الدین رازی میں ہے:

اعلم انہ کون الارض فراشا مشروط بکونھا ساکنۃ، فالارض غیر متحرکۃ لا بالاستدارۃ ولا بالاستقامۃ، و سکون الارض لیس الا من اللہ تعالٰی بقدرتہ و اختیارہ ولھذا قال اللہ تعالٰی ان اللہ یمسک السموٰت والارض ان تزولا[4] اھ ملتقطا۔

جان لے کہ زمین کا بچھونا ہونا اس کے ساکن ہونے کے ساتھ مشروط ہے۔ لہذا زمین نہ تو حرکت مستدیرہ کے ساتھ متحرک ہے اور نہ ہی حرکت مستقیمہ کے ساتھ۔ اور اس کا ساکن ہونا محض اللہ تعالٰی کی قدرت و اختیار سے ہے جیسا کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا: بے شک اللہ تعالٰی آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں الخ۔ (ت)

---

[1] غرائب القرآن (تفسیر نیشاپوری) تحت آیۃ ۳۵/ ۴۱ مصطفی البابی مصر ۲۲/ ۸۳

[2] القاموس المحیط باب الراء فصل القاف " " " ۲/ ۱۱۹

[3] غرائب القرآن (تفسیر نیشاپوری) تحت آیۃ ۲/ ۲۲ " " " ۱/ ۱۹۲ و ۱۹۳

[4] مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) " " ۲/ ۲۲ المطبعۃ المصریۃ بمیدان الازہر ۲/ ۱۰۳-۱۰۲

قرآن عظیم کے وہی معنی لینے میں جو صحابہ وتابعین ومفسرین معتمدین نے لئے ان سب کے خلاف وہ معنی لینا جن کا پتا نصرانی سائنس میں ملے مسلمان کو کیسے حلال ہو سکتا ہے، قرآن کریم کی تفسیر بالرائے اشد کبیرہ ہے جس پر حکم ہے،

فلیتبوأ مقعدہ من النار[1] وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔

یہ تو اس سے بھی بڑھ کر ہوگا کہ قرآن مجید کی تفسیر اپنی رائے سے بھی نہیں بلکہ رائے نصاریٰ کے موافق والعیاذ باللہ، یہ حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما وہ صحابی جلیل القدر ہیں جن کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے اسرار سکھائے ان کا لقب ہی صاحب سر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے امیر المومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان سے اسرار حضور کی باتیں پوچھتے، اور عبداللہ تو عبداللہ ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ یہ جو فرمائیں اسے مضبوط تھامو تمسکوا بعھد ابن مسعود[2] (ابن مسعود کے فرمان کو مضبوطی سے تھامو۔ت) اور ایک حدیث میں ارشاد ہے،

رضیت لامتی ما رضی لھا ابن ام عبد وکرھت لامتی ما کرہ لھا ابن ام عبد[3] میں نے اپنی امت کے لئے پسند فرمایا جو اس کے لئے عبداللہ ابن مسعود پسند کریں اور میں نے اپنی امت کے لئے ناپسند رکھا جو اس کے لئے ابن مسعود ناپسند رکھیں۔

اور خود ان کے علم قرآن کو اس درجہ ترجیح بخشی کہ ارشاد فرمایا،

استقرئوا القرآن من اربعۃ من عبداللہ ابن مسعود[4] الحدیث قرآن چار شخصوں سے پڑھو۔ سب میں پہلے عبداللہ ابن مسعود کا نام لیا۔

یہ حدیث صحیح بخاری وصحیح مسلم میں بروایت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضرت اقدس صلی اللہ تعالیٰ

---

[1] جامع الترمذی ابواب التفسیر باب ماجاء فی الذی یفسر القرآن برأیہ امین کمپنی دہلی ۲/۱۰۹

[2] جامع الترمذی باب المناقب مناقب عبداللہ بن مسعود امین کمپنی دہلی ۲/۲۲۱

حلیۃ الاولیاء ذکر عبداللہ بن مسعود دارالکتاب العربی بیروت ۱/۱۲۸

[3] مجمع الزوائد کتاب المناقب مناقب عبداللہ بن مسعود " " " " ۹/۲۹۰

[4] صحیح البخاری " " " " " قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۵۳۱

صحیح مسلم کتاب الفضائل فضائل " " " " " ۲/۲۹۳

علیہ وسلم سے۔

اور عجائب فضائے الٰہیہ سے یہ کہ آیۂ کریمہ ان تزولا کی یہ تفسیر اور یہ کہ محور پر حرکت بھی موجب زوال ہو جائے حرکت علی المدار۔ ہم نے دو صحابی جلیل القدر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کی، دونوں کی نسبت حضور انور صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو بات تم سے بیان کریں اس کی تصدیق کرو۔ دونوں حدیثیں جامع ترمذی شریف کی ہیں۔ اول:

ماحدثکم ابن مسعود فصدقوہ۔[1] جو بات تم سے ابن مسعود بیان کرے اس کی تصدیق کرو۔ (ت)

دوم:

ماحدثکم حذیفۃ فصدقوہ۔[2] جو بات تم سے حذیفہ بیان کرے اس کی تصدیق کرو۔ (ت)

اب یہ تفسیر ان دونوں حضرات کی نہیں بلکہ رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اسے مانو اس کی تصدیق کرو۔ والحمد للہ رب العالمین ہمارے معنی کی تو یہ عظمت شان ہے کہ مفسرین سے ثابت، تابعین سے ثابت، اجلّۂ صحابہ کرام سے ثابت، خود حضور سید الانام علیہ افضل الصلٰوۃ والسلام سے اس کی تصدیق کا حکم۔

اور عنقریب ہم بفضل اللہ تعالٰی اور بہت **آیات** اور صدہا **احادیث** اور **اجماع امت** اور خود اقرار عمائد کبیرہ سے اس معنی کی حقیقت اور زمین کا سکون مطلق ثابت کریں گے وباللہ التوفیق۔
آپ نے جو معنی لئے کیا کسی صحابی، کسی تابعی، کسی امام، کسی تفسیر، یا جانے دیجئے چھوٹی سے چھوٹی کسی اسلامی عام کتاب میں دکھا سکتے ہیں کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ زمین گرد آفتاب دورہ کرتی ہے اللہ تعالٰی اسے صرف اتنا روکے ہوئے ہے کہ اس مدار سے باہر نہ جائے لیکن اس پر اسے حرکت کرنے کا امر فرمایا ہے۔ حاش للہ! ہرگز کسی اسلامی رسالہ، پرچہ، رقعہ سے اس کا پتا نہیں دے سکتے سوا سائنس نصارٰی کے۔ آگے آپ انصاف کریں گے کہ معنی قرآن وہ لے جائیں یا یہ۔ محبا مخلصا! وہ

---

[1] جامع الترمذی ابواب المناقب مناقب عمار بن یاسر امین کمپنی دہلی ۲/۲۲۱
مسند احمد بن حنبل حدیث حذیفہ بن الیمان المکتب الاسلامی بیروت ۵/۳۸۵ و ۴۰۲
[2] جامع الترمذی ابواب المناقب النبی صلی اللہ علیہ وسلم مناقب حذیفہ ابن الیمان امین کمپنی دہلی ۲/۲۲۲

کون سا نص ہے جس میں کوئی تاویل نہیں گھڑ سکتے یہاں تک کہ قادیانی کافر نے وخاتم النبیین[1] میں تاویل گھڑ دی کہ رسالت کی افضلیت ان پر ختم ہوگئی اُن جیسا کوئی رسول نہیں[2]۔ نانوتوی نے گھڑ دی کہ وہ نبی بالذات ہیں اور نبی بالعرض اور موصوف بالعرض کا قصہ موصوف بالذات پر ختم ہو جاتا ہے ان کے بعد بھی اگر کوئی نبی ہو تو ختم نبوت کے خلاف نہیں[3] کہ یُوں ہی کوئی مشرک لا الٰہ الا اللہ میں تاویل کر سکتا ہے کہ اعلیٰ میں حصر ہے یعنی اللہ کے برابر کوئی خدا نہیں اگرچہ اس سے چھوٹے بہت سے ہوں جیسے حدیث شریف میں ہے:

لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار[4]

نہیں ہے کوئی جوان مگر علی (کرم اللہ وجہہ الکریم) اور نہیں ہے کوئی تلوار مگر ذوالفقار۔ (ت)

دوسری حدیث:

لا وجع الا وجع العین ولا ھم الا ھم الدین[5]

درد نہیں مگر آنکھ کا درد اور پریشانی نہیں مگر قرض کی پریشانی۔

ایسی تاویلوں پر خوش نہ ہونا چاہیے بلکہ جو تفسیر ماثور ہے اس کے حضور سر رکھ دیا جائے اور جو مسئلہ تمام مسلمانوں میں مشہور و مقبول ہے مسلمان اُسی پر اعتقاد رکھے۔

محبی مخلصی! اللہ عزوجل نے آپ کو پکا مستقل سنی کیا ہے آپ جانتے ہیں کہ اب سے پہلے رافضی جو مرتد نہ تھے کاہے سے رافضی ہوئے، کیا اللہ یا قرآن یا رسول یا قیامت وغیرہا ضروریاتِ دین سے کسی کے منکر تھے؟ ہرگز نہیں، انھیں اسی نے رافضی کیا کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم کی عظمت نہ کی۔ محبا! اول کو صحابہ کی عظمت سے ملحوظ کر لینا فرض ہے انھوں نے قرآن کریم صاحبِ قرآن صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے پڑھا حضور سے اس کے معانی سیکھے اُن کے ارشاد کے آگے اپنی فہم ناقص کی وہ نسبت سمجھنی بجا لازم ہے جو ایک علامہ متبحر کے حضور کسی جاہل گنوار بے تمیز کو۔ محبا! صحابہ اور خصوصاً حذیفہ وعبداللہ ابن مسعود جیسے

---

[1] القرآن الکریم ۳۳/۴۰

[2] تحذیر الناس کتب خانہ رحیمیہ سہارنپور انڈیا ص ۴

[3] " " " " " " ص ۲۵

[4] الاسرار المرفوعۃ حدیث ۱۰۹۰ دارالکتب العلمیہ بیروت ص ۲۶۵

[5] الدرر المنتثرۃ فی الاحادیث المشتہرۃ حرف لا حدیث ۴۴۹ المکتب الاسلامی بیروت ص ۱۸۷

صحابہ کی یہ کیا عظمت ہوئی اگر ہم خیال کریں کہ جو معنی قرآن عظیم اُنھوں نے سمجھے غلط ہیں ہم جو سمجھے وہ صحیح ہیں، میں آپ کو اللہ عزوجل کی پناہ میں دیتا ہوں اس سے کہ آپ کے دل میں ایسا خطرہ بھی گزرے —— فاللّٰہ خیر حافظا وھو ارحم الراحمین[1] (تو اللہ تعالٰی سب سے بہتر نگہبان اور وہ ہر مہربان سے بڑھ کر مہربان ہے۔ ت)۔

میں امید واثق رکھتا ہوں کہ اسی قدر اجمالِ جمیل آپ کے انصافِ جزیل کو بس۔ آپ قدرے تفصیل بھی عرض کروں،

(۱) زوال کے اصل معنی سرکنا، ہٹنا، جانا، حرکت کرنا، بدلنا ہیں۔ قاموس میں ہے:

الزوال الذھاب والاستحالۃ[2] زوال کا معنی ہے جانا اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا۔ (ت)

اُسی میں ہے:

کل ما تحول فقد حال واستحال[3] ہر وہ جس نے جگہ بدلی تو بیشک اس نے حال بدلا اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوا۔ (ت)

ایک نسخہ میں ہے: کل ما تحرک او تغیر[4] (ہر وہ جس نے حرکت کی یا تبدیل ہوا۔ ت)

یُوں ہی عُباب میں ہے: تحول او تحرک[5] (بدلا یا حرکت کی۔ ت)

تاج العروس میں ہے:

ازال اللّٰہ تعالٰی زوالہ ای اذھب اللّٰہ حرکتہ وزال زوالہ ای ذھبت (ازال اللہ) اللہ تعالٰی نے اس کے زوال کا ازالہ فرمایا یعنی اس کی حرکت کو ختم فرمادیا۔ اور

---

[1] القرآن الکریم ۳۳/ ۳۰

[2] القاموس المحیط فصل الزاء باب اللام تحت لفظ "الزوال" مصطفی البابی مصر ۳/ ۴۰۲

[3] " " فصل الحاء " " الحول " " " ۳/ ۳۶۴

[4] تاج العروس فصل الحاء من باب اللام تحت لفظ "الحول" داراحیاء التراث العربی بیروت ۷/ ۲۹۳

[5] " " بحوالہ العباب " " " " " " " " "

حرکتہ[1] اس کا زوال زائل ہوا یعنی اس کی حرکت ختم ہوگئی۔ (ت)

نہایہ ابن اثیر میں ہے:

فی حدیث جندب الجهنی "واللّٰه لقد خالطه سهمی ولوکان زائلة لتحرك" الزائلة کل شیئ من الحیوان یزول عن مکانه ولا یستقر، وکان هذا المرمی قد سکن نفسه لایتحرك لئلا یحس به فیجهز علیه[2]۔

جندب جہنی کی حدیث میں ہے بخدا میرا تیر اس میں پیوست ہوگیا، اگر اس میں حرکت کی طاقت ہوتی تو وہ حرکت کرتا۔ "زائلہ" اس حیوان کو کہتے ہیں جو اپنی جگہ سے ہٹ جائے اور قرار نہ پکڑے۔ جس کو تیر لگا تھا اس نے اپنے آپ کو حرکت سے روک لیا تاکہ اس کے بارے میں پتا نہ چل سکے اور اس کو ہلاک کردیا جائے۔ (ت)

(ا) دیکھو زوال بمعنی حرکت ہے اور قرآن عظیم نے آسمان وزمین سے اس کی نفی فرمائی تو حرکت زمین و حرکت آسمان دونوں باطل ہوئیں۔

(ب) "زوال" جانا اور بدلنا ہے حرکت محوری میں بدلنا ہے اور مدار پر حرکت میں جانا بھی، تو دونوں کی نفی ہوئی۔

(ج) نیز نہایہ و در نثیر امام جلال الدین سیوطی میں ہے:

الزویل الانزعاج بحیث لایستقر علی المکان وهو والزوال بمعنی[3]۔

"زویل" کا معنی بے قراری ہے اس طور پر کہ کسی ایک جگہ قرار نہ پکڑے۔ زویل اور زوال کا معنی ایک ہی ہے۔ (ت)

قاموس میں ہے:

ازعجه اقلقه وقلعه من مکانه کازعجه فانزعج[4]۔

اس کو بے قرار و مضطرب کیا اور اس کو اپنی جگہ سے ہٹایا جیسے اس کو بے قرار کیا تو وہ بے قرار ہوگیا۔ (ت)

---

[1] تاج العروس فصل الزای من باب اللام دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/ ۳۶۲

[2] النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر باب الزاء مع الواو تحت لفظ "زوال" المکتبۃ الاسلامیہ بیروت ۲/ ۳۱۹

[3] " " " " ۲/ ۳۲۰

[4] القاموس المحیط فصل الزاء والزای باب الجیم تحت لفظ زعج مصطفی البابی مصر ۱/ ۱۹۸

لسان میں ہے :

الانزعاج نقیض الاقرار[1]

انزعاج (بے قرار کرنا) اقرار (ایک جگہ ٹھہرنے) کی ضد ہے۔ (ت)

تاج میں ہے :

قلق الشیئ قلقًا ھو ان لایستقر فی مکان واحد[2]

قلق الشیئ قلقًا کا معنٰی یہ ہے کہ شَے ایک جگہ میں قرار نہ پکڑے۔ (ت)

مفردات امام راغب میں ہے :

قرفی مکانہ یقر قرارًا ثبت ثبوتا جامدا واصلہ من القر وھو البرد وھو یقتضی السکون والحر یقتضی الحرکۃ[3]

قرفی مکانہ یقر قرارا کا معنٰی یہ ہے کہ شَے اپنی جگہ ثابت ہوکر ٹھہر گئی۔ یہ اصل میں مشتق ہے قر سے جس کا معنٰی سردی ہے اور وہ سکون کا تقاضا کرتی ہے جبکہ گرمی حرکت کی مقتضی ہے۔ (ت)

قاموس میں ہے :

قر بالمکان ثبت وسکن کاستقر[4]

قر بالمکان کا معنٰی ٹھہرنا اور ساکن ہونا جیسا کہ استقر کا معنٰی بھی یہی ہے۔ (ت)

دیکھو زوال انزعاج ہے، اور انزعاج قلق اور قلق مقابل قرار اور قرار سکون ہو تو زوال مقابل سکون ہے اور مقابل سکون نہیں مگر حرکت تو ہر حرکت زوال ہے۔ قرآن عظیم آسمان و زمین کے زوال سے انکار فرماتا ہے، لاجرم اُن کی ہر گونہ حرکت کی نفی فرماتا ہے۔

(د) صراح میں ہے :

زائلہ جنبیدہ و روندہ و آشفتہ[5]

زائلہ کا معنٰی جنبش کرنے والا، جانے والا اور آشفتہ ہونے والا ہے۔ (ت)

---

[1] لسان العرب تحت لفظ "زعج" دار صادر بیروت ۲/ ۲۸۵
[2] تاج العروس فصل القاف تحت لفظ "القلق" دار احیاء التراث العربی بیروت ۷/ ۵۸
[3] المفردات فی غرائب القرآن القاف مع الراء نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی ص ۴۰۹
[4] القاموس المحیط فصل القاف باب الراء مصطفی البابی مصر ۲/ ۱۱۹
[5] صراح فصل الزاء باب اللام نولکشور لکھنؤ ص ۴۴۳

زمین اگر محور پر حرکت کرتی جنبیدہ ہوتی اور مدار پر تو آئندہ و روندہ بھی بہر حال زائل ہوتی اور قرآن عظیم اُس کے زوال کو باطل فرماتا ہے، لاجرم اس سے ہر نوع حرکت زائل۔

(۲) کریمہ وان کان مکرھم لتزول منہ الجبال[1] اُن کا مکر اتنا نہیں جس سے پہاڑ جگہ سے ٹل جائیں، یا اگرچہ اُن کا مکر ایسا بڑا ہو کہ جس سے پہاڑ ٹل جائیں۔ یہ قطعاً ہماری ہی موید اور ہر گونہ حرکت جبال کی نفی ہے۔

(ا) ہر عاقل بلکہ غبی تک جانتا ہے کہ پہاڑ ثابت ساکن و مستقر ایک جگہ جمے ہوئے ہیں جن کو اصلاً جنبش نہیں۔ تفسیر عنایۃ القاضی میں ہے:

ثبوت الجبل یعرفہ الغبی والذکی[2]

پہاڑ کے ثبوت وقرار کو کند ذہن اور تیز ذہن والا دونوں جانتے ہیں۔ (ت)

قرآن عظیم میں ان کو سوا اسی فرمایا، سوا اسی ایک جگہ جا ہوا پہاڑ، اگر ایک ذرّہ بھی سرک جائیگا قطعاً زوال الجبل صادق آئے گا نہ یہ کہ تمام دنیا میں لڑھکتا پھرے۔ اور زوال الجبل نہ کہا جائے ثبات و قرار ثابت رہے کہ ابھی دنیا سے آخرت کی طرف گیا ہی نہیں زوال کیسے ہوگیا۔ اپنی منقولہ عبارت جلالین دیکھئے پہاڑ کے اسی ثبات واستقرار پر شرائع اسلام کو اُس سے تشبیہ دی ہے جن کا ذرہ بھر ہلنا ممکن نہیں۔

(ب) اسی عبارت جلالین کا آخر دیکھئے کہ تفسیر دوم پر یہ آیت آیت وتخر الجبال ھدا کے مناسب ہے یعنی اُن کا مکر بات ایسی سخت ہے جس سے قریب تھا کہ پہاڑ ڈھ کر گر پڑتے۔ یوں ہی معالم التنزیل میں ہے:

وھو معنی قولہ تعالٰی وتخر الجبال ھدا۔[3]

اور یہی معنی ہے اللہ تعالٰی کے اس قول کا "اور پہاڑ ڈھ کر گر پڑتے"۔ (ت)

یہ مضمون ابو عبیدہ وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم نے عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے روایت کیا نیز جویبر ضحاک سے راوی ہوئے، کقولہ تعالٰی وتخر الجبال ھدا[4] (جیسا کہ اللہ تعالٰی کا قول

---

[1] القرآن الکریم ۱۴/۴۶
[2] عنایۃ القاضی وکفایۃ الراضی حاشیۃ الشہاب تحت آیۃ ۱۴/۴۶ دار صادر بیروت ۵/۲۷۸
[3] معالم التنزیل (تفسیر البغوی) تحت آیت ۱۹/۹۰ دار الکتب العلمیۃ ۳/۳۲
[4] جامع البیان عن الضحاک (تفسیر ابن جریر) ۱۴/۱۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۳/۲۹۰

اور وہ پہاڑ گر جائیں گے ڈھے کر۔ ت) اسی طرح قتادہ شاگرد انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کیا۔ ظاہر ہے کہ ڈھے کر گرنا اُس جنگل سے بھی اُسے نہ نکال دے گا جس میں تھا نہ کہ دنیا سے۔ ہاں جا بجا ساکن مستقر نہ رہے گا تو اُسی کو زوال سے تعبیر فرمایا اور اسی کی نفی زمین سے فرمائی تو وہ ضرور جو ہوئی ساکن مستقر ہے۔

(ج) رب عزوجل نے سیدنا موسٰی علٰی نبینا الکریم وعلیہ الصلوٰۃ والتسلیم سے فرمایا:

لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی[1]

تم ہرگز مجھے نہ دیکھو گے ہاں پہاڑ کی طرف دیکھو اگر وہ اپنی جگہ ٹھہرا رہے تو عنقریب تم مجھے دیکھ لو گے۔

پھر فرمایا:

فلما تجلّی ربہ للجبل جعلہ دکا وخر موسٰی صعقا۔[2]

جب ان کے رب نے پہاڑ پر تجلی فرمائی اُسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور موسٰی غش کھا کر گرے۔

کیا ٹکڑے ہو کر دنیا سے نکل گیا یا ایشیا یا اُس ملک سے۔ اس معنی پر تو ہرگز جگہ سے نہ ٹلا، ہاں وہ خاص محل جس میں جا ہوا تھا وہاں نہ جا رہا۔ تو معلوم ہوا اسی قدر عدمِ استقرار کو کافی ہے۔ اور اوپر گزرا کہ عدمِ استقرار عین زوال ہے زمین بھی جہاں جمی ہوئی ہے وہاں سے سرکے تو بیشک زائل ہوگی اگرچہ دنیا یا مدار سے باہر نہ جائے۔

(د) اس آیۂ کریمہ کے نیچے تفسیر ارشاد العقل السلیم میں ہے:

وان کان مکرھم فی غایۃ المتانۃ والشدۃ معدا لازالۃ الجبال عن مقارھا۔[3]

اگرچہ ان کا مکر مضبوطی اور سختی کی زیادتی کے سبب سے پہاڑوں کو اپنی جگہوں سے ہٹانے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ (ت)

نیشاپوری میں ہے: ازالۃ الجبال عن اماکنھا[4] (پہاڑوں کو ان کی جگہوں سے ہٹانا۔ت)

---

[1] القرآن الکریم ۷/ ۱۴۳

[2] القرآن الکریم ۷/ ۱۴۳

[3] ارشاد العقل السلیم (تفسیر ابی السعود) تحت آیت ۱۴/ ۴۶ دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۵۸

[4] غرائب القرآن و رغائب الفرقان تحت آیۃ ۱۴/ ۴۶ مصطفی البابی مصر ۱۳/ ۱۴۲

خازن میں ہے: تزول عن اماکنہا[1] (پہاڑ اپنی جگہوں سے ہٹ جائیں۔ ت)، کشاف میں ہے: تنقلع عن اماکنہا[2] (پہاڑ اپنی جگہوں سے اکھڑ جائیں۔ ت)، مدارک میں ہے: تنقطع عن اماکنہا[3] (پہاڑ اپنی جگہوں سے جُدا ہو جائیں۔ ت)، اسی کے مثل آپ نے کمالین سے نقل کیا، یہاں بھی مکان و مقر سے تخلف ہی قرار ہے جو کریمہ فان استقر مکانہ[4] میں تھا اور ارشاد و مقارها جاہائے قرار اور کشاف کا لفظ تنقلع خاص قابل لحاظ ہے کہ اُکھڑ جانے ہی کو زوال بتایا۔

(۵) سعید بن منصور اپنے سنن اور ابن ابی حاتم تفسیر میں حضرت ابو مالک غزوان غفاری کوفی اُستاذ امام سدی کبیر و تلمیذ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے راوی:

وان کان مکرهم لتزول منه الجبال قال تحرکت[5]

اگرچہ ان کا مکر اس حد تک تھا کہ اس سے پہاڑ ٹل جائیں۔ ابن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا اس کا معنٰی یہ ہے کہ حرکت کریں۔ (ت)

اُنہوں نے صاف تصریح کردی کہ زوالِ جبال اُن کا متاثر ہونا جنبش کھانا ہے۔ اسی کی زمین سے نفی ہے وللہ الحمد۔

(۶) اُوپر گزرا کہ زوال مقابل قرار و ثبات ہے اور قرار و ثبات حقیقی سکون مطلق ہے دربارۂ قرار عبارتِ امام راغب گزری۔ اور قاموس میں ہے:

المثبت کمکرم من لا حراك به من المرض وبکسر الباء الذی ثقل فلو یبرح الفراش وداء ثبات بالضم معجز عن الحرکة[6]

مثبت بروزن مکرم وہ شخص ہے جس میں بیماری کی وجہ سے حرکت نہ ہو اور اگر مثبت یعنی باء کے کسرہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی ہوگا وہ شخص جس کی بیماری بڑھ گئی اور وہ صاحبِ فراش ہوگیا۔ اور داء کا معنی ثُبات ہو اور ثاء پر ضمہ کے ساتھ یعنی حرکت سے عاجز کر دینے والا مرض۔ (ت)

---

[1] لباب التاویل فی معانی التنزیل (تفسیر خازن) تحت آیۃ ۱۴/۴۶ مصطفی البابی مصر ۴/۵۳

[2] الکشاف تحت آیۃ ۱۴/۴۶ مکتب الاعلام الاسلامی قم ایران ۲/۵۶۶

[3] مدارک التنزیل (تفسیر نسفی) " دار الکتاب العربی بیروت ۲/۲۶۶

[4] القرآن الکریم ۷/۱۴۳

[5] تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم) تحت آیۃ ۱۴/۴۶ مکتبہ نزار مصطفی الباز ۷/۲۲۵۴

[6] القاموس المحیط فصل الثاء والثاء باب الثاء مصطفی البابی مصر ۱/۱۵۰

مگر توسّعاً قرار و ثبات ایک حالت پر بقاء کو کہتے ہیں اگرچہ اس میں سکونِ مطلق نہ ہو تو اس کا مقابل زوال اُسی حالت سے انفصال ہوگا۔ یونہی مقر و مستقر و مکان ہر جسم کے لئے حقیقۃً وہ سطح یا بُعدِ مجرد یا موہوم ہے جو جمیع جوانب سے اس جسم کو حاوی اور اس سے ملاصق ہے۔ بعض علمائے اسلام کے نزدیک وہ فضائے متصل جسے یہ جسم بھرے ہوئے ہے ظاہر ہے کہ وہ ذہنے بھرنے سے بدل گئی لہٰذا اسی حرکت کو حرکتِ اینیہ کہتے ہیں یعنی جس سے وجودِ اَین کہ مکان وجانے کا نام ہے بدلتا ہے یہی جسم کا مکان خاص حقیقی اور اسی میں قرار و ثبات حقیقی ہے اس کے لئے یہ بھی ضرور کہ وضع بھی نہ بدلے، گرہ کر اپنی جگہ قائم رہ کر اپنے محور پر گھومے مکان نہیں بدلتا مگر اُسے قار و ثابت و ساکن نہ کہیں گے بلکہ زائل وحائل و متحرک۔ پھر اسی توسّع کے طور پر بیت بلکہ دار بلکہ محلے بلکہ شہر بلکہ کثیر ملکوں کے حاوی حصۂ زمین مثل ایشیا بلکہ ساری زمین بلکہ تمام دنیا کو مقر و مستقر و مکان کہتے ہیں، قال تعالٰی،

ولکم فیھا مستقر و متاع الٰی حین[1]   اور تمھیں ایک وقت تک زمین میں ٹھہرنا اور برتنا ہے (ت)

اور اس سے جب تک جُدائی نہ ہوئے قرار و قیام بلکہ سکون سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ ہزاروں حرکات پر مشتمل ہو ولہٰذا کہیں گے کہ موتی بازار بلکہ لاہور بلکہ پنجاب بلکہ ہندوستان بلکہ ایشیا بلکہ زمین ہم آدمیوں کا مسکن ہے وہ وہاں میں سکونت رکھتے ہیں وہ ان کے ساکن ہیں حالانکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ سکون و حرکت متباین مگر یہ معنی مجازی ہیں لہٰذا جائے اعتراض نہیں۔ لاجرم محلِ نفی میں ان کا مقابل زوال بھی انھیں کی طرح مجازی و توسّع ہے اور وہ نہ ہوگا جب تک اُن سے انتقال نہ ہو کفار کی وہ قسم کہ مالنا من زوال اسی معنی پر تھی یہ قسم نہ کھاتے تھے کہ ہم ساکن مطلق ہیں چلتے پھرتے نہیں، نہ یہ کہ ہم ایک شہر یا ملک کے پابند ہیں اس سے منتقل نہیں ہوسکتے بلکہ دنیا کی نسبت قسم کھاتے تھے کہ ہمیں یہاں سے آخرت میں جانا نہیں ان ھی الا حیاتنا الدنیا نموت ونحیا وما نحن بمبعوثین[2] (وہ تو نہیں مگر ہماری دنیا کی زندگی کہ ہم مرتے جیتے ہیں اور ہمیں اُٹھنا نہیں۔ ت) مولٰی تعالٰی فرماتا ہے،

واقسموا باللہ جھد ایمانھم لایبعث اللہ من یموت[3]   اور انھوں نے اللہ کی قسم کھائی اپنے حلف میں حد کی کوشش کی کہ اللہ تعالٰی مُردے نہ اٹھائے گا۔ (ت)

---

[1] القرآن الکریم ٢/ ٣٦
[2] القرآن الکریم ٢٣/ ٣٧
[3] القرآن الکریم ١٦/ ٣٨

لاجرم تیسری آیۂ کریمہ میں زوال سے مراد دنیا سے آخرت میں جانا ہو، نہ یہ کہ دُنیا میں اُن کا چلنا پھرنا زوال نہیں قطعاً حقیقی زوال ہے جس کی سندیں اُوپر سُن چکے اور عظیم شافی بیان آگے آتا ہے مگر یہاں اُس کا ذکر ہے جس کی وہ قسم کھاتے تھے اور وہ نہ تھا مگر دنیا سے انتقال بمعنی مجازی کے لئے قرینہ درکار ہوتا ہے یہاں قرینہ اُن کے یہی اقوال لعینہ ہیں بلکہ خود اسی آیت صدر میں قرینہ صریحہ مقالیہ موجود کہ روزِ قیامت ہی کے سوال وجواب کا ذکر ہے فرماتا ہے:

وانذر الناس یوم یاتیھم العذاب فیقول الذین ظلموا ربنا اخرنا الی اجل قریب نجب دعوتک ونتبع الرسل اولم تکونوا اقسمتم من قبل مالکم من زوال[1]

اور لوگوں کو اس دن سے ڈراؤ جب اُن پر عذاب آئے گا، تو ظالم کہیں گے اے ہمارے رب تھوڑی دیر ہمیں مہلت دے کہ ہم تیرا بلانا مانیں اور رسولوں کی غلامی کریں۔ تو کیا تم پہلے قسم نہ کھا چکے تھے کہ ہمیں دُنیا سے ہٹ کر کہیں جانا نہیں (ت)

لیکن کریمہ ان اللہ یمسک السمٰوٰت والارض ان تزولا[2] (بے شک اللہ تعالٰی آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ کہیں جنبش نہ کریں۔ ت) میں کوئی قرینہ نہیں تو معنی مجازی لینا کسی طرح جائز نہیں ہوسکتا بلکہ قطعاً زوال اپنے معنی حقیقی پر رہے گا یعنی قرار و ثبات و سکونِ حقیقی کا چھوڑنا، اُس کی نفی ہے تو ضرور سکون کا اثبات ہے ایک جگہ معنی مجازی میں استعمال دیکھ کر دوسری جگہ بلا قرینہ مجاز مراد لینا ہرگز حلال نہیں۔

(۴) نہیں نہیں بلا قرینہ نہیں بلکہ خلافِ قرینہ۔ یہ اور سخت تر ہے کہ کلام اللہ میں پوری تحریفِ معنوی کا پہلو دے گا رب عزوجل نے یمسک فرمایا ہے اور امساک روکنا، تھامنا، بند کرنا ہے۔ ولہذا جو زمین کے پانی کو بہنے نہ دے روک رکھے اسے مسک اور مساک کہتے ہیں اشارہ ابحاد کو نہیں کہتے حالانکہ اُن میں بھی پانی کی حرکت وہیں تک ہوگی جہاں تک احسن الخالقین جل وعلا نے اُس کا امکان دیا ہے۔ قاموس میں ہے:

امسکہ حبسہ المسک محرکۃ الموضع یمسک الماء کالمساک کسحاب[3]

امسکہ کا معنی ہے اسکو روکا، المَسَک (س پر حرکت کے ساتھ) اُس جگہ کو کہتے ہیں جو پانی کو روکے، جیسے مساک بروزن سحاب۔ (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۱۴/ ۴۴ [2] القرآن الکریم ۳۵/ ۴۱

[3] القاموس المحیط فصل المیم باب الکاف مصطفی البابی مصر ۳/ ۳۲۹

یوں تو دُنیا بھر میں کوئی حرکت کبھی بھی زوال نہ ہو کہ جہاں تک احسن الخالقین تعالیٰ نے امکان دیا ہے اُس سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔

(۵) اگر ان معنی کو مجازی نہ لیجئے بلکہ کہئے کہ زوال عام ہے مکان مستقر حقیقی خاص سے سرکنا اور موقع عام اور وطن اعم از اعم از اعم سے جُدا ہونا سب اُس کے فرد ہیں تو ہر ایک پر اس کا اطلاق حقیقت ہے جیسے زید و عمرو و بکر وغیرہم کسی فرد کو انسان کہنا تو اب بھی قرآن عظیم کا مفاد زمین کا وہی سکون مطلق ہوگا نہ کہ اپنے مدار سے باہر نہ جانا۔ تزولا فعل ہے اور محل نفی میں وارد ہے اور علم اصول میں مصرح ہے کہ فعل قوۃ نکرہ میں ہے اور نکرہ حیز نفی میں عام ہوتا ہے، تو معنی آیت یہ ہوئے کہ آسمان و زمین کو کسی قسم کا زوال نہیں نہ موقع عام سے نہ مستقر حقیقی خاص سے۔ اور یہی سکون حقیقی ہے وللہ الحمد۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے مجاہد فقیر کو اپنی عبارت میں ہر جگہ قید بڑھانی پڑی زمین کا اپنے اماکن سے زائل ہو جانا اس کا زوال ہوگا۔ زائل ہو جانا قطعاً مطلقاً زوال ہے۔ "زائل ہو جانا" زوال کا ترجمہ ہی تو ہے مکان خاص سے ہو خواہ اماکن سے، مگر اوّل کے اخراج کو اس قید کی حاجت ہوئی یونہی فرمایا زمین کا زوال اس کے اماکن سے۔ پھر فرمایا: جن اماکن میں اللہ تعالیٰ نے اس کو امساک کیا ہے اس سے باہر سرک نہیں سکتی۔ پھر فرمایا: اپنے مدار میں امساک کردہ شدہ ہے اس سے زائل نہیں ہو سکتی۔ اور نفی کی جگہ فرمایا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آسمان کے سکون فی مکانہ کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہیں فرمایا۔ یہاں جتنے اماکن کا ظاہر کر دیا مگر رب عزوجل نے تو اُن میں سے کوئی قید نہ لگائی مطلق یمسک فرمایا ہے اور مطلق ان تزولا۔ اللہ آسمان و زمین ہر ایک کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائے، یہ نہ فرمایا کہ اس کے مدار میں روکے ہوئے ہے، یہ نہ فرمایا کہ ہر ایک کے لئے اماکن عدیدہ ہیں ان اماکن سے باہر نہ جانے دے، تو اس کا بڑھانا کلام الٰہی میں اپنی طرف سے پیوند لگانا ہوگا از پیش خویش قرآن عظیم کے مطلق کو مقید، عام کو مخصص بنانا ہوگا۔ اور یہ ہرگز روا نہیں۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے جو اُن کی کتب عقائد میں مصرح ہے کہ النصوص تحمل علی ظواھرھا[1] (نصوص اپنے ظاہر پر محمول ہوتی ہیں۔ ت) بلکہ تمام ضلالتوں کا بڑا پھاٹک یہی ہے کہ بطور خود نصوص کو ظاہر سے پھیریں مطلق کو مقید عام کو مخصص کریں، مالکم من زوال[2] (تمہارے لئے زوال نہیں۔ ت) کی تخصیص واضح ہے ان تزولا

---

[1] شرح عقائد نسفیہ دارالاشاعۃ العربیۃ قندھار افغانستان ص ۱۹

[2] القرآن الکریم ۱۴/ ۴۴

کر بھی مخصوص کر لینا اس کی نظیر یہی ہے کہ ان اللہ علٰی کل شیئ قدیر[۱] (بیشک اللہ تعالٰے ہر چیز پر قادر ہے۔ ت) کی تخصیص دیکھ کر ان اللہ بکل شیئ علیم[۲] (بیشک اللہ تعالٰے ہر چیز کو جاننے والا ہے۔ ت) کو بھی مخصوص مان لیں کہ جس طرح وہاں ذات وصفات ومحالات زیر قدرت نہیں یوں ہی معاذ اللہ صاف ہوگیا کہ ذات وصفات ومحالات کا معاذ اللہ علم ہی نہیں۔ زیادہ تشفی بحمدہ تعالٰے نمبر ۵ میں آتی ہے جس سے واضح ہو جائے گا کہ اللہ ورسول وصحابہ ومسلمین کے کلام میں یہاں یعنی خاص محل نزاع میں زوال سے مطلقاً ایک جگہ سے سرکنا مراد ہوا ہے اگرچہ اماکن معینہ سے باہر نہ جائے یا زوال کفار کی طرح وتیسا خواہ مدار چھوڑ کر الگ بھاگ جانا، فانتظر (چنانچہ انتظار کر۔ ت)

(۶) لاجرم وہ جنھوں نے خود صاحب قرآن صلی اللہ تعالٰے علیہ وسلم سے قرآن کریم پڑھا، خود حضور اقدس صلی اللہ تعالٰے علیہ وسلم سے اس کے معانی سیکھے انھوں نے آیہ کریمہ کو ہرگونہ زوال کی نافی اور سکون مطلق حقیقی کی مثبت بتایا۔ سعید بن منصور وعبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر نے حضرت شقیق ابن سلمہ سے کہ زمانہ رسالت پائے ہوئے تھے روایت کی اور یہ حدیث ابن جریر بسند صحیح برجال صحیحین بخاری ومسلم ہے:

حدثنا ابن بشار ثنا عبد الرحمٰن ثنا سفیٰن عن الاعمش عن ابی وائل قال جاء رجل الی عبد اللہ رضی اللہ تعالٰی عنہ فقال من این جئت؟ قال من الشام۔ فقال من لقیت؟ قال لقیت کعبًا۔ فقال ما حدثک کعب؟ قال حدثنی ان السمٰوٰت تدور علٰی منکب ملک۔ قال فصدقتہ او کذبتہ؟

ہمیں ابن بشار نے حدیث بیان کی کہ ہم کو عبد الرحمٰن نے حدیث بیان کی کہ ہم کو اعمش نے ابو وائل حدیث بیان کی ابو وائل نے کہا کہ ایک صاحب حضرت سیدنا عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰے عنہ کے حضور حاضر ہوئے فرمایا، کہاں سے آئے؟ عرض کی، شام سے۔ فرمایا، وہاں کس سے ملے؟ عرض کی، کعب سے۔ فرمایا، کعب نے تم سے کیا بات کی؟ عرض کی، یہ کہا کہ آسمان ایک فرشتے کے شانے پر گھومتے ہیں۔ فرمایا، تم نے اس میں کعب کی تصدیق کی یا تکذیب؟

---

[۱] القرآن الکریم ۲/۲۰

[۲] " " ۸/۷۵

قال ما صدقته ولا کذبته۔ قال لوددت انك افتديت من رحلتك اليه براحلتك ورحلها وكذب كعب ان الله يقول ان الله يمسك السموٰت والارض ان تزولا ۵ ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده[1] زاد غير ابن جرير وكفى بها زوالا ان تدورا[2]۔

عرض کی: کچھ نہیں (یعنی جس طرح حکم ہے کہ جب تک اپنی کتاب کریم کا حکم نہ معلوم ہو اہل کتاب کی باتوں کو نہ سچ جانو نہ جھوٹ) حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا: کاش! تم اپنا اونٹ اور اس کا کجاوہ سب اپنے اس سفر سے چھٹکارے کو دے دیتے کعب نے جھوٹ کہا اللہ تعالٰی فرماتا ہے: بیشک اللہ آسمانوں اور زمینوں کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں اور اگر وہ ہٹیں تو اللہ کے سوا انہیں کون تھامے۔ ابن جریر کے غیر نے یہ اضافہ کیا کہ گھومنا اُن کے سرک جانے کو بہت ہے۔

نیز محمد طبری نے بسند صحیح باصول حنفیہ برجال بخاری ومسلم حضرت سیدنا امام ابوحنیفہ کے استاذ الاستاذ امام اجل ابراہیم نخعی سے روایت کی:

حدثنا جرير عن مغيرة عن ابراهيم قال ذهب جندب البجلي الى كعب الاحبار فقدم عليه ثم رجع فقال له عبد الله حدثنا ما حدثك، فقال حدثني ان السماء في قطب كقطب الرحا والقطب عمود على منكب ملك، قال عبد الله لوددت انك افتديت رحلتك بمثل راحلتك، ثم قال ما تنكت اليهودية في قلب عبد فكادت

ہمیں جریر نے بحوالہ مغیرہ ابراہیم سے حدیث بیان کی کہ ابراہیم نے کہا کہ جندب بجلی کعب احبار کے پاس جاکر واپس آئے، حضرت عبداللہ رضی اللہ تعالٰی عنہ نے فرمایا: کہو کعب نے تم سے کیا کہا؟ عرض کی: یہ کہا کہ آسمان چکّی کی طرح ایک کیلی میں ہے اور کیلی ایک فرشتے کے کاندھے پر ہے۔ حضرت عبداللہ نے فرمایا: مجھے تمنا ہوئی کہ تم اپنے ناقہ کے برابر مال دے کر اس سفر سے چھٹ گئے ہوتے، یہودیت کی خراش جس دل میں لگی ہے پھر مشکل ہی سے چھوٹتی ہے، اللہ

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۳۵/۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۲/ ۱۴۰

[2] الدر المنثور " " " " " " ۷/ ۴۲

تذرقه ثم قال ان اللہ یمسك السموٰت و الارض ان تزولا۔ کفی بھا تدور ولو کانت تدور[1]

تو فرما رہا ہے بیشک اللہ آسمانوں اور زمین کو تھامے ہوئے ہے کہ نہ سرکیں، ان کے سرکنے کو گھومنا ہی کافی ہے۔

عبد بن حمید نے قتادہ شاگرد حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی:

ان کعبا کان یقول ان السماء تدور علی نصب مثل نصب الرحی فقال حذیفۃ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہما کذب کعب ان اللہ یمسك السموٰت والارض ان تزولا[2]

کعب کہا کرتے کہ آسمان ایک کیل پر دورہ کرتا ہے جیسے چکی کی کیل۔ اس پر حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہما نے فرمایا، کعب نے جھوٹ کہا۔ بے شک اللہ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ جنبش نہ کریں۔

دیکھو ان اجلہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالٰی عنہم نے مطلق حرکت کو زوال مانا اور اس پر انکار فرمایا اور قائل کی تکذیب کی اور اسے بقایائے خیالات یہودیت سے بتایا، کیا وہ اتنا نہ سمجھ سکتے تھے کہ ہم کعب کی ناحق تکذیب کیوں فرمائیں آیت میں تو زوال کی نفی فرمائی ہے اور ان کا یہ پھرنا چلنا اپنے اماکن ہی میں ہے جہاں تک احسن الخالقین تعالٰی نے ان کو حرکت کا امکان دیا ہے وہاں تک ان کا حرکت کرنا ان کا زوال نہ ہوگا، مگر ان کا ذہن مبارک اس معنی باطل کی طرف نہ گیا نہ جا سکتا تھا بلکہ اس کے ابطال ہی کی طرف گیا اور جانا ضرور تھا کہ اللہ تعالٰی نے مطلق زوال کی نفی فرمائی ہے نہ کہ خاص زوال عن المدار کی تو انھوں نے روا نہ رکھا کہ کلام الٰہی میں اپنی طرف سے یہ پیوند لگائیں۔ لاجرم اس پر رد فرمایا اور اس قدر شدید واشد فرمایا وللہ الحمد۔

تنبیہ: کعب احبار تابعین اخیار سے ہیں خلافت فاروقی میں یہودی سے مسلمان ہوئے کتب سابقہ کے عالم تھے۔ اہل کتاب کی احادیث اکثر بیان کرتے انھیں میں سے یہ خیال تھا جس کی تغلیط ان اکابر صحابہ نے قرآن عظیم سے فرمادی تو کَذَبَ کعب کے یہ معنی ہیں کہ کعب نے غلط کہا نہ کہ معاذ اللہ قصداً جھوٹ کہا۔ کَذَبَ بمعنی اَخْطَاَ محاورہ حجاز ہے اور خراش یہودیت بشکل جھوٹنے سے یہ مراد کہ ان کے دل میں علم یہود بھرا ہوا تھا وہ تین قسم ہے باطل صریح و حق صحیح

---

[1] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۳۵/۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۲/۱۶۰-۶۱

[2] الدر المنثور فی التفسیر الماثور " " " " " " ۷/۳۲

اور مشکوک کہ جب تک اپنی شریعت سے اس کا حال نہ معلوم ہو حکم ہے کہ اس کی تصدیق نہ کرو نہ اُن کی تحریفات یا خرافات سے ہونہ تکذیب کرو کہ ممکن کہ توریت یا تعلیمات سے ہو۔ اسلام کا کہ قسم اول کا حرف حرف قطعاً اُن کے دل سے نکل گیا۔ قسم دوم کا علم اور مستقبل ہوگیا۔ یہ مسئلہ قسم سوم بتایا ہے کہ علمائے یہود سے تھا جس کے بطلان پر آگاہ نہ ہو کر انھوں نے بیان کیا اور صحابہ کرام نے قرآن عظیم سے اس کا بطلان ظاہر فرمادیا یعنی یہ نہ توریت سے ہے نہ تعلیمات سے بلکہ اُن خبیثوں کی خرافات سے۔ تابعین صحابہ کرام کے تابع و خادم ہیں مخدوم اپنے خدام کو ایسے الفاظ سے تعبیر کرسکتے ہیں اور مطلب یہ ہے جو ہم نے واضح کیا وللہ الحمد۔

(۷) اس ساری تحریر میں مجھے آپ سے اس فقرے کا زیادہ تعجب ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے آسمان کے سکون فی مکانہ کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہ فرمایا خاموشی فرمائی، اسے آپ نے اپنی مشکل کا حل تصور کیا، کعب احبار نے آسمان ہی کا گھومنا بیان کیا تھا اور یہود اسی قدر کے قائل تھے زمین کو وہ بھی ساکن مانتے تھے بلکہ ۱۵۳۰ء سے پہلے (جب کوپرنیکس نے حرکت زمین کی بدعت ضالہ کو دو ہزار برس سے مردہ پڑی تھی جلایا) نصارٰی بھی سکونِ ارض ہی کے قائل تھے، اسی قدر یعنی صرف دورہ آسمان کا ان حضرات عالیات کے حضور تذکرہ ہوا اس کی تکذیب فرمادی، دورہ زمین کہا کس نے تھا کہ اس کا رد فرماتے، اگر کوئی صرف زمین کا دورہ کہتا صحابہ اسی آیہ کریمہ سے اُس کی تکذیب کرتے، اور اگر کوئی آسمان و زمین دونوں کا دورہ بتاتا صحابہ اسی آیت سے دونوں کا ابطال فرماتے۔ جواب مقدر سوال دیکھ لیا یہ نہ دیکھا کہ جس آیت سے وہ سند لاتے اس میں آسمان و زمین دونوں کا ذکر ہے یا صرف آسمان کا، آیۃ پڑھیے صراحۃً دونوں ایک حالت پر مذکور ہیں دونوں پر ایک ہی حکم ہے، جب حسب ارشاد صحابہ آیہ کریمہ مطلق حرکت کا انکار فرماتی ہے اور وہ انکار آسمان و زمین دونوں کے لئے ایک نسق ایک لفظ ان تزولا میں ہے جس کی ضمیر دونوں کی طرف ہے تو قطعاً آیت نے زمین کی بھی ہر گونہ حرکت کو باطل فرمایا جس طرح آسمان کی۔ ایک شخص کے حضرت سیدنا یوسف علیہ الصلوۃ والسلام نے آفتاب کو اپنے لئے سجدہ کرتے نہ دیکھا تھا اس پر عامد فرماتے وہ جھوٹا ہے آیہ کریمہ میں ہے،

انی رأیت احد عشر کوکبا والشمس والقمر رأیتھم لی ساجدین[1] — میں نے گیارہ ستاروں اور سورج و چاند کو اپنے لئے سجدہ کرتے دیکھا

[1] القرآن الکریم ۱۲/۴

اس کے بعد ایک دوسرا اُٹھا اور چاند کو ساجد دیکھنے سے منکر ہوا اور کے قربان جائیے۔ عالم نے سورج کے سجدہ کی تصریح فرمائی مگر چاند کے بارے میں ایسا نہ فرمایا خاموشی فرمائی اُسے کیا کہا جائیگا اب تو آپ نے خیال فرمالیا ہوگا کہ قائل حرکت ارض کو اجلۂ صحابہ کرام بلکہ خود صاف ظاہر نص قرآن عظیم سے گریز کے سوا کوئی چارہ نہیں، اور یہ معاذ اللہ خسران مبین ہے جس سے اللہ تعالٰی ہمیں اور آپ اور سب اہلسنت کو بچائے۔ آمین!

(۸) عجب کہ آپ نے آفتاب کا زوال نہ سنا اسے تو میں نے آپ سے بالمشافہ کہہ دیا تھا۔

(ا) حدیثوں میں کتنی جگہ زالت الشمس (سورج ڈھل گیا۔ ت) ہے بلکہ قرآن عظیم میں ہے:

اقم الصلٰوۃ لدلوک الشمس[1] نماز قائم کرو سورج ڈھلتے وقت۔ (ت)

تفسیر ابن مردویہ میں امیر المومنین عمر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے ہے نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے لدلوک الشمس کی تفسیر میں فرمایا، لزوال الشمس[2]۔ ابن جریر نے عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ سے روایت کی رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

اتانی جبرئیل لدلوک الشمس حین زالت فصلی بی الظھر[3] — میرے پاس جبرائیل آئے جب سُورج ڈھل گیا تو آپ نے میرے ساتھ نماز ظہر پڑھی۔

نیز ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ تعالٰی عنہ سے:

کان رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یصلی الظھر اذا زالت الشمس ثم تلا اقم الصلٰوۃ لدلوک الشمس[4] — رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم ظہر کی نماز اس وقت پڑھتے جب سورج ڈھل جاتا۔ پھر ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ نے یہ آیت کریمہ پڑھی کہ سورج ڈھلتے وقت نماز قائم کرو۔ (ت)

نیز مثل سعید ابن منصور عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالٰی عنہما سے، دلوکہا زوالہا[5] (سورج کے دلوک کا معنی

---

[1] القرآن الکریم ۱۷/ ۷۸

[2] الدرالمنثور فی التفسیر بالماثور (بحوالہ ابن مردویہ) تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۲۸۰

[3] جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۵/ ۱۵۵

[4] " " " " " " " " " " " "

[5] الدرالمنثور بحوالہ سعید بن منصور و ابن جریر تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸ " " " " ۵/ ۲۸۱

اس کا زوال ہے۔ ت)۔

بزار وابوالشیخ وابن مردویہ نے عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالٰی عنہما سے: دلوك الشمس زوالها[1]

(سورج کے دلوک کا معنی اس کا زوال ہے۔ ت)

عبدالرزاق نے مصنف میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالٰی عنہ سے:

دلوك الشمس اذا زالت عن بطن السماء[2] (سورج کا دلوک یہ ہے کہ جب وہ آسمان کے بطن سے ڈھل جائے۔ ت)

مجمع بحار الانوار میں ہے:

زاغت الشمس مالت و زالت عن اعلٰی درجات ارتفاعها[3] (زاغت الشمس کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنی بلندی کے اعلٰی درجے سے ڈھل گیا۔ ت)

فقہ میں وقتِ زوال ہر کتاب میں مذکور اور عوام تک کی زبانوں پر مشہور۔ کیا اس وقت آفتاب اپنے مدار سے باہر نکل جاتا ہے اور احسن الخالقین جل وعلا نے جہاں تک کی حرکت کا اسے امکان دیا ہے اُس سے آگے پاؤں پھیلاتا ہے؟ حاشا! مدار ہی میں رہتا ہے اور پھر زوال ہوگیا۔ یونہی زمین اگر دورہ کرتی ضرور اسے زوال ہوتا اگرچہ مدار سے نہ نکلتی۔ اس پر اگر یہ خیال جائے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ پھرنا تو آفتاب کو ہر وقت ہے پھر ہر وقت کو زوال کیوں نہیں کہتے، تو محض جاہلانہ سوال ہوگا، وجہ تسمیہ مطرد نہیں ہوتی۔ کتب میں یہ مشہور حکایت ہے کہ مطرد ماننے والے سے پوچھا جرجیر یعنی پیچے کا ایک قسم کا ساگ ہے جرجیر کیوں کہتے ہیں، کہا لانه يتجرجر على الارض اس لئے کہ وہ زمین پر جنبش کرتا ہے، کہا تمہاری داڑھی کو جرجیر کیوں نہیں کہتے یہ بھی تو جنبش کرتی ہے۔ قارورے کو قارورہ کیوں کہتے ہیں، کہا لان الماء يقر فيه اس لئے کہ اس میں پانی ٹھہرتا ہے، کہا تمہارے پیٹ کو قارورہ کیوں نہیں کہتے اس میں بھی تو پانی ٹھہرتا ہے۔ یہاں تین ہی موضع ممتاز تھے افق شرقی وغربی و دائرہ نصف النہار ان سے سرکنے کا نام طلوع وغروب رکھا کہ یہی انسب و وجہ تمایز تھا اور اس سے تجاوز کو زوال کہا اگرچہ جگہ سے زوال آفتاب کو بلاشبہہ ہر وقت ہے کہ والشمس تجری لمستقر لها میں

---

[1] الدر المنثور بحوالہ البزار وابی الشیخ وابن مردویہ تحت آیۃ ۱۷/ ۷۸ داراحیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۲۸۰

[2] المصنف لعبدالرزاق حدیث ۲۰۴۰ المکتب الاسلامی بیروت ۱/ ۵۴۳

[3] مجمع بحار الانوار باب الزاء مع الیاء مکتبہ دارالایمان مدینہ منورہ ۲/ ۴۵۶

عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنہ کی قراءت ہے لا مستقر لھا یعنی سورج چلتا ہے کسی وقت اُسے قرار نہیں۔ اور ہم گزارش کر آئے کہ قرار کا مقابل زوال ہے، جب کسی وقت قرار نہیں تو ہر وقت زوال ہے اگرچہ تسمیہ میں ایک زوال معیّن کا نام زوال رکھا، غرض کلام اس میں ہے کہ احادیث مرفوعہ سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم و آثار صحابہ کرام و اجماع اہل اسلام نے آفتاب کا اپنے مدار میں رہ کر ایک جگہ سے سرکنے کو زوال کہا اگر زمین متحرک ہوتی تو یقیناً ایک جگہ سے اُس کا سرکنا ہی زوال ہوتا اگرچہ مدار سے باہر نہ جاتی لیکن قرآن عظیم نے صاف ارشاد میں اُس کے زوال کا انکار فرمایا ہے تو قطعاً واجب کہ زمین اصلاً متحرک نہ ہو۔

(ب) بلکہ خود یہی زوال کہ قرآن و حدیث و فقہ و زبان جملہ مسلمین سب میں مذکور ہے منکران دورۂ زمین اسے زمین ہی کا زوال کہیں گے کہ وہ حرکت یومیہ اُسی کی جانب منسوب کرتے ہیں یعنی آفتاب یہ حرکت نہیں کرتا بلکہ زمین اپنے محور پر گھومتی ہے جب وہ حصہ جس پر ہم ہیں گھوم کر آفتاب سے آڑ میں ہوگیا رات ہوئی، جب گھوم کر آفتاب کے سامنے آیا کہتے ہیں آفتاب نے طلوع کیا، حالانکہ زمین یعنی اُس حصۂ ارض نے جانب شمس رُخ کیا جب اتنا گھوما کہ آفتاب ہمارے سروں کے محاذی ہوا یعنی ہمارا دائرۂ نصف النہار مرکزِ شمس کے مقابل آیا دوپہر ہوگیا جب زمین یہاں سے آگے بڑھی دوپہر ڈھل گیا کہتے ہیں آفتاب کو زوال ہوا حالانکہ زمین کو ہوا یہ اُن کا مذہب ہے اور صراحۃً قرآن عظیم کا مکذّب و مکذّب ہے مسلمین تو مسلمین، بیروت وغیرہ کے سفہائے قائلان حرکتِ ارض بھی جن کی زبان عربی ہے اس وقت کو وقتِ زوال اور دھوپ گھڑی کو مِزْوَلَہ کہتے ہیں یعنی زوال پہچاننے کا آلہ۔ اور اگر اُن سے کہئے کیا شمس زوال کرتا ہے؟ کہیں گے نہیں بلکہ زمین۔ حالانکہ وہ مدار سے باہر نہ گئی۔ تو آپ کی تاویل موافقین و مخالفین کسی کو بھی مقبول نہیں۔

(ج) اَوروں سے کیا کام، آپ تو بفضلہٖ تعالٰی مسلمان ہیں ابتدائے وقتِ ظہر زوال سے جانتے ہیں، کیا ہزار بار نہ کہا ہوگا کہ زوال کا وقت ہے، زوال ہونے کو ہے، زوال ہوگیا۔ کاہے سے زوال ہوا؟ دائرۂ نصف النہار سے۔ کس کا زوال ہوا؟ آپ کے نزدیک زمین کا کہ اُسی کی حرکت محوری ہوا حالانکہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ زمین کو زوال نہیں، اب خود مان لو کہ زمین متحرک ہو تو روزانہ اپنے مدار کے اندر ہی رہ کر اُسے زوال ہوتا ہے دنیا سے "زوال کفار پیش کرنے کا کیا موقع رہا" انصاف شرط ہے، اور قرآن عظیم کے ارشاد پر ایمان لازم و باللہ التوفیق۔

(د) یہاں سے بحمدہٖ تعالٰی حضرت معلم التحیات رضی اللہ تعالٰی عنہ کے اس ارشاد کی خوب

توضیح ہوگئی کہ صرف حرکتِ محوری زوال کو بس ہے۔

(۹) بحمد اللہ تین آیتیں یہ گزریں:

آیت ۱: ان اللہ یمسک[1]

آیت ۲: ولشمس تجری[2]

آیت ۳: لدلوک الشمس[3]

آیت ۴: فلما افلت[4] (پھر جب وہ ڈوب گیا۔ ت)

آیت ۵: وسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل الغروب[5] — اور اپنے رب کی تعریف کرتے ہوئے اس کی پاکی بولو سورج چمکنے سے پہلے اور ڈوبنے سے پہلے (ت)

آیت ۶: وسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل غروبھا[6] — اور اپنے رب کو سراہتے ہوئے اس کی پاکی بولو سورج چمکنے سے پہلے اور اس کے ڈوبنے سے پہلے۔ (ت)

آیت ۷: حتّٰی اذا بلغ مطلع الشمس وجدھا تطلع علٰی قوم لم نجعل لھم من دونھا سترا[7] — یہاں تک کہ سورج نکلنے کی جگہ پہنچا اسے ایسی قوم پر نکلتا پایا جن کے لئے ہم نے سورج سے کوئی آڑ نہیں رکھی۔ (ت)

اور ان سب سے زائد آیت ۸:

وتری الشمس اذا طلعت تزٰور عن کھفھم ذات الیمین واذا غربت تقرضھم ذات الشمال وھم فی فجوۃ منہ ذٰلک من اٰیٰت اللہ[8] — تو آفتاب کو دیکھے گا جب طلوع کرتا ہے ان کے غار سے دہنی طرف مائل ہوتا ہے اور جب ڈوبتا ہے ان سے بائیں طرف کترا جاتا ہے حالانکہ وہ غار کے کھلے میدان میں ہیں یہ قدرتِ الٰہی کی نشانیوں سے ہیں۔ (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۳۵/۴۱
[2] القرآن الکریم ۳۶/۳۸
[3] القرآن الکریم ۱۷/۷۸
[4] القرآن الکریم ۶/۷۸
[5] القرآن الکریم ۵۰/۳۹
[6] القرآن الکریم ۲۰/۱۳۰
[7] القرآن الکریم ۱۸/۹۰
[8] القرآن الکریم ۱۸/۱۷

یونہی صدہا احادیث ارشاد سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم خصوصاً حدیث صحیح بخاری ابوذر رضی اللہ تعالٰی عنہ سے:

قال النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لابی ذر حین غربت الشمس اتدری این تذھب قلت اللہ ورسولہ اعلم قال فانھا تذھب حتی تسجد تحت العرش فتستاذن فیؤذن لھا ویوشک ان تسجد فلا یقبل منھا وتستاذن فلا یؤذن لھا یقال لھا ارجعی من حیث جئت فتطلع من مغربھا فذٰلک قولہ تعالٰی والشمس تجری لمستقر لھا ذٰلک تقدیر العزیز العلیم۔[1]

نبی کریم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالٰی عنہ کو فرمایا جب کہ سورج غروب ہوچکا تھا کیا تم جانتے ہو کہ سورج کہاں جاتا ہے؟ حضرت ابوذر کہتے ہیں میں نے عرض کی کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا، وہ جاتا ہے تاکہ عرش کے نیچے سجدہ کرے۔ چنانچہ وہ اجازت طلب کرتا ہے تو اسکو اجازت دے دی جاتی ہے قریب ہے کہ وہ سجدہ کرے، وہ سجدہ اس کی طرف سے قبول نہ کیا جائے اور وہ اجازت طلب کرے تو اسکو سجدہ کرنے کی اجازت نہ دی جائے اور اسے کہا جائے کہ تو لوٹ جا جہاں سے آیا ہے، پھر وہ مغرب سے طلوع ہوگا۔ یہی معنی ہے اللہ تعالٰی کے ارشاد کا "اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے یہ حکم ہے زبردست علم والے کا۔" (ت)

یونہی ہزارہا آثار صحابہ عظام وتابعین کرام واجماع امت جن سب میں ذکر ہے کہ آفتاب طلوع وغروب کرتا ہے آفتاب کو وسط سماء سے زوال ہوتا ہے آفتاب کی طرح روشن دلائل ہیں کہ زمین ساکن محض ہے بدیہی ہے اور خود مخالفین کو تسلیم کہ طلوع وغروب وزوال نہیں مگر حرکت یومیہ سے تو جس کے یہ احوال ہیں حرکت یومیہ اسی کی حرکت ہے تو قرآن عظیم واحادیث متواترہ واجماع امت سے ثابت کہ حرکت یومیہ حرکت شمس ہے نہ کہ حرکت زمین، لیکن اگر زمین حرکت محوری کرتی تو حرکت یومیہ اسی کی حرکت ہوتی جیسا کہ مزعوم مخالفین ہے تو روشن ہوا کہ زعم سائنس باطل ومردود ہے۔ پھر شمس کی حرکت یومیہ جس سے طلوع وغروب وزوال ہے نہ ہوگی مگر یوں کہ وہ گرد زمین دورہ کرتا ہے، تو قرآن وحدیث واجماع سے ثابت ہوا کہ آفتاب حول ارض دائر ہے، لاجرم زمین مدار شمس کے جوف میں ہے،

---

[1] صحیح البخاری کتاب بدء الخلق باب صفۃ الشمس والقمر بحسبان الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۴۵۴

تو ممکن ہے کہ زمین گردِ شمس دورہ کرے اور آفتاب مدارِ زمین کے جوف میں ہو تو بحمد اللہ تعالٰی آیاتِ متکاثرہ و احادیثِ متواترہ و اجماعِ امت ظاہرہ سے واضح ہوا کہ زمین کی حرکت محوری و مداری دونوں باطل ہیں وللہ الحمد۔ زیادہ سے زیادہ مخالف یہاں یہ کہہ سکتا ہے کہ غروب تو حقیقۃً شمس کے لئے ہے کہ وہ غیبت ہے اور آفتاب ہی اس حرکتِ زمین کے باعث نگاہ سے غائب ہوتا ہے اور زوال حقیقۃً زمین کے لئے ہے کہ یہ ڈھلتی ہے نہ کہ آفتاب، اور طلوع حقیقۃً کسی کے لئے نہیں کہ طلوع صعود اور اوپر چڑھنا ہے۔ حدیث میں ہے:

لکل حد مطلع[1] (ہر حد کے لئے چڑھنے کی جگہ ہے۔ ت)

نہایہ و در نثیر و مجمع البحار و قاموس میں ہے:

ای مصعد یصعد الیہ من معرفۃ علمہ[2] یعنی چڑھنے کی جگہ جس کی طرف وہ اپنی علمی معرفت کے ساتھ چڑھتا ہے۔ (ت)

نیز مختار اصول و تاج العروس میں ہے:

مطلع الجبل مصعدہ[3] (پہاڑ کا مطلع اس پر چڑھنے کی بلند جگہ ہے۔ ت)

حدیث میں ہے: طلع المنبر[4] (منبر پر چڑھا۔ ت)۔ مجمع البحار میں ہے: ای علاہ[5] (یعنی اس کے اوپر چڑھا۔ ت)

ظاہر ہے کہ زمین آفتاب پر نہیں چڑھتی، اور مخالف کے نزدیک آفتاب بھی اس وقت زمین پر نہ چڑھا کہ طلوع اس کی حرکت سے نہیں، لاجرم طلوع سرے سے باطل محض ہے مگر سکان زمین کو حرکت زمین محسوس نہیں ہوتی، انہیں وہم گزرتا ہے کہ آفتاب چلتا، چڑھتا، ڈھلتا ہے لہٰذا طلوع و زوال شمس کہتے ہیں، یہ کوئی کافر کہے مسلمان کیونکر روا رکھ سکے کہ جاہلانہ وہم جو لوگوں کو گزرتا ہے قرآن عظیم بھی معاذ اللہ اسی وہم پر چلا ہے اور واقع کے خلاف طلوع و زوال کو آفتاب کی طرف نسبت فرمادیا ہے

---

[1] اتحاف السادۃ المتقین کتاب آداب تلاوۃ القرآن الباب الرابع دار الفکر بیروت ۴/ ۵۲۶
[2] القاموس المحیط باب العین فصل الطاء مصطفی البابی مصر ۳/ ۶۱
[3] تاج العروس شرح القاموس " " " دار احیاء التراث العربی بیروت ۵/ ۴۳۲
[4] مجمع بحار الانوار باب الطاء مع اللام مکتبہ دار الایمان المدینۃ المنورۃ ۳/ ۴۵۹
[5] " " " " " " " " " " " "

والعیاذ باللہ تعالٰی، لاجرم مسلمان پر فرض ہے کہ حرکتِ شمس وسکونِ زمین پر ایمان لائے وباللہ الہادی۔

(۱۰) سورۂ طٰہٰ وسورۂ زخرف دو جگہ ارشاد ہوا ہے،

الذی جعل لکم الارض مھدا[1]	وہ جس نے تمہارے لیے زمین کو بچھونا کیا (ت)

دونوں جگہ صرف کوفیوں مثل امام عاصم نے جن کی قراءت ہند میں رائج ہے مَھْدًا پڑھا باقی تمام ائمہ قراءت نے مِھَادًا بزیادتِ الف۔ دونوں کے معنی ہیں بچھونا، جیسے فَرش و فِراش یونہی مَھد و مِھاد۔

(ا) پس قراءتِ عام ائمہ نے قراءتِ کوفی کی تفسیر فرمادی کہ مَھد سے مراد فرش ہے۔

مدارک شریف سورۂ طٰہٰ میں ہے،

(مھدا) کوفی وغیرھم مھادا وھما لغتان لما یبسط ویفرش[2]۔	(مَھْدًا) یہ کوفیوں کی قراءۃ ہے ان کے غیر مِھادًا پڑھتے ہیں، یہ دونوں لغتیں ہیں، اس کا معنی ہے وہ شے جس کو بچھایا جاتا ہے اور بچھونا بنایا جاتا ہے (ت)

اُسی کی سورۂ زخرف میں ہے،

(مھدا) کوفی وغیرہ مھادا ای موضع قرار[3]	(مَھْدًا) کوفی قراءۃ ہے اور اُن کے غیر کی قراءۃ مِھادًا ہے یعنی قرار کی جگہ (ت)

معالم شریف میں ہے،

قرأ اھل الکوفۃ مَھْدًا ھھنا وفی الزخرف فیکون مصدرا ای فرشا وقرأ الاٰخرون مھادا کقولہ تعالٰی الم نجعل الارض مھادا ای فراشا وھو اسم ما یفرش کالبساط[4]	اہل کوفہ نے یہاں اور سورۂ زخرف میں مَھْدًا پڑھا ہے یعنی فرش، اور دوسروں نے مِھادًا پڑھا ہے جیسے اللہ تعالٰی کا قول "کیا ہم نے زمین کو مہاد نہیں بنایا" یعنی فراش۔ وہ اس چیز کا نام ہے جسے بچھایا جاتا ہے جیسے بچھونا (ت)

---

[1] القرآن الکریم ۲۰/۵۳ و ۴۳/۱۰

[2] مدارک التنزیل (تفسیر النسفی) تحت آیۃ ۲۰/۵۳ دار الکتاب العربی بیروت ۳/۵۵

[3] " " " " " " " ۴/۱۱۴

[4] معالم التنزیل (تفسیر البغوی) " " دار الکتب العلمیہ بیروت ۳/۱۸۶

تفسیر ابن عباس میں دونوں جگہ ہے: (مهداً) فراشاً[1] (یعنی بچھونا ہے)، نیز یہی مضمون قرآن عظیم کی بہت آیات میں ارشاد ہے، فرماتا ہے:

الم نجعل الارض مهاداً[2] — کیا ہم نے زمین کو بچھونا نہ کیا۔ (ت)

فرماتا ہے:

والارض فرشنٰها فنعم الماهدون[3] — اور زمین کو ہم نے فرش کیا تو ہم کیا ہی اچھا بچھانے والے ہیں (ت)

فرماتا ہے:

واللہ جعل لکم الارض بساطاً[4] — اور اللہ نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔ (ت)

فرماتا ہے:

الذی جعل لکم الارض فراشاً[5] — جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔ (ت)

اور قرآن کی بہتر تفسیر وہ ہے کہ خود قرآن کریم فرماتے۔

(ب) بچے ہی کا مهد ہو تو وہ کیا اس کے بچھونے کو نہیں کہتے۔ جلالین سورۂ زخرف میں ہے:

(مهداً) فراشاً کالمهد للصبی[6]۔ (مهاداً) بچھونا جیسے بچے کے لئے گہوارہ۔ (ت)

لاجرم حضرت شیخ سعدی و شاہ ولی اللہ نے مهداً کا ترجمہ طٰہٰ میں فرش اور زخرف میں بساط ہی کیا اور شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے دونوں جگہ بچھونا۔

(ج) گہوارہ ہی لو تو اس سے تشبیہ آرام میں ہوگی نہ کہ حرکت میں، ظاہر کہ زمین اگر بفرض باطل جنبش بھی کرتی تو اس سے نہ ساکنوں کو نیند آتی ہے نہ گری کے وقت ہوا لاتی ہے تو گہوارہ سے اسے بحیثیت جنبش مشابہت نہیں۔ ہے تو بحیثیت آرام و راحت ہے۔ خود گہوارہ سے اصل مقصد یہی ہے نہ کہ ہلانا، تو وجہ شبہ وہی ہے نہ یہ۔ لاجرم اسی کو مفسرین نے اختیار کیا۔

(د) لطف یہ کہ علماء نے اس تشبیہ مهد سے بھی زمین کا سکون ہی ثابت کیا بالکل نقیض اس کا جو آپ

---

[1] تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس تحت آیہ ۲۰/۵۳ و ۴۳/۱۰ مکتبہ سرحد مردان ص ۱۹۵، ۳۰۴
[2] القرآن الکریم ۷۸/۶
[3] القرآن الکریم ۵۱/۴۸
[4] " " ۷۱/۱۹
[5] " " ۲/۲۲
[6] تفسیر جلالین تحت آیت ۴۳/۱۰ مطبع مجتبائی دہلی نصف دوم ص ۴۰۴

چاہتے ہیں، تفسیر کبیر میں ہے :

کون الارض مھدا انما حصل لاجل کونھا واقفۃ ساکنۃ ولما کان المھد موضع الراحۃ للصبی جعل الارض مھد الکثرۃ مافیھا من الراحات[1]

زمین کا گہوارہ ہونا اس کے ٹھہرنے اور ساکن ہونے کی وجہ سے حاصل ہوا، اور جب گہوارہ بچے کے لئے راحت کی جگہ ہے تو زمین کو اس لئے گہوارہ قرار دیا گیا کہ اس میں کئی طرح متعدد راحتیں موجود ہیں۔(ت)

خازن میں ہے :

(جعل لکم الارض مھدا) معناہ واقفۃ ساکنۃ یمکن الانتفاع بھا ولما کان المھد موضع راحۃ الصبی فلذلک سمی الارض مھادا لکثرۃ مافیھا من الراحۃ للخلق[2]

(تمہارے لئے زمین کو گہوارہ بنایا) اس کا معنٰی ہے کہ وہ ٹھہری ہوئی پُرسکون ہے جس سے نفع اٹھانا ممکن ہے۔ جبکہ گہوارہ بچے کے لئے راحت کی جگہ ہے تو اسی لئے زمین کا نام گہوارہ رکھا گیا کیونکہ اس میں مخلوق کے لئے کثیر راحتیں موجود ہیں۔(ت)

خطیب شربینی پھر فتوحاتِ الٰہیہ میں زیر کریمہ زخرف ہے :

ای لوشاء لجعلھا متحرکۃ فلایمکن الانتفاع بھا فالانتفاع بھا انما حصل لکونھا مسطحۃ قارۃ ساکنۃ[3]

یعنی اگر اللہ تعالٰی چاہتا تو زمین کو متحرک بناتا جس سے نفع حاصل کرنا ممکن نہ ہوتا۔ نفع تو اس سے اسی صورت میں حاصل ہوا کہ وہ ہموار، قرار پکڑنے والی اور ساکن ہے۔(ت)

اس ارشادِ علماء پر کہ "زمین متحرک ہوتی تو اس سے انتفاع نہ ہوتا" کاسہ لیسانِ فلسفہ جدیدہ کو اگر یہ شبہہ گزرے کہ "اس کی حرکت محسوس نہیں" تو ان سے کہئے یہ تمہاری ہوس خام ہے۔ "فوزِ مبین" دیکھئے ہم نے خود فلسفہ جدیدہ کے مسلّماتِ عدیدہ سے ثابت کیا ہے کہ اگر زمین متحرک ہوتی جیسا وہ مانتے ہیں تو یقیناً اس کی

---

[1] مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) تحت آیۃ ۱۰/۴۳ المطبعۃ البہیۃ المصریۃ مصر ۲۷/۱۹۶
[2] لباب التاویل فی معانی التنزیل (تفسیر الخازن) تحت آیت ۱۰/۴۳ دار الکتب العلمیہ بیروت ۴/۱۰۶
[3] الفتوحات الالٰہیہ (جمل) " " " مصطفی البابی مصر ۴/۷۷

حرکت پر وقت سخت زلزلہ اور شدید آندھیاں ہوتی، انسان حیوان کوئی اس پر نہ جی سکتا۔ زبان سے ایک
بات ہانک دینا آسان ہے مگر اس پر جو قاہر رد ہوں اُن کا اُٹھانا ہزار پاپڑ بیلنا آتا ہے۔

(۱۱) دیباچہ میں جو آپ نے دلائل حرکت زمین کتب انگریزی سے نقل فرمائے الحمد للہ ان میں کوئی
نام کو تام نہیں سب پادر ہوا ہیں، زندگی بالخیر ہے تو آپ ان شاء اللہ تعالٰی ان سب کا رد بلیغ
فقیر کی کتاب فوز مبین کی فصل چہارم میں دیکھیں گے بلکہ وہ آٹھ سطریں جو میں نے اول میں لکھ دی ہیں
کہ یورپ والوں کو طرز استدلال اصلاً نہیں آتا انہیں اثباتِ دعوٰی کی تمیز نہیں، اُن کے اوہام جن کو
بنام دلیل پیش کرتے ہیں یہ علتیں رکھتے ہیں، منصف ذی فہم مناظرہ داں کے لئے وہی ان کے رد میں
بس ہیں کہ دلائل یہی انہیں علتوں کے پابند ہوس ہیں اور بفضلہ تعالٰی آپ جیسے دیندار و سُنّی مسلمان کو
تو اتنا ہی سمجھ لینا کافی ہے کہ ارشاد قرآن عظیم و نبی کریم علیہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم و مسئلہ اسلامی اجماع
امتِ گرامی کے خلاف کیونکر کوئی دلیل قائم ہو سکتی، اگر بالفرض اس وقت ہماری سمجھ میں اس کا رد نہ آئے جب
بھی یقیناً وہ مردود اور قرآن و حدیث و اجماع سچے۔ یہ ہے بحمد اللہ شانِ اسلام۔

محب فقیر! سائنس یُوں مسلمان نہ ہوگی کہ اسلامی مسائل کو آیات و نصوص میں تاویلات دوراز کار
کرکے سائنس کے مطابق کر لیا جائے۔ یوں تو معاذ اللہ اسلام نے سائنس قبول کی نہ کہ سائنس نے اسلام،
وہ مسلمان ہوگی تو یوں کہ جتنے اسلامی مسائل سے اُسے خلاف ہے سب میں مسئلہ اسلامی کو روشن کیا جائے
دلائلِ سائنس کو مردود و پامال کر دیا جائے جابجا سائنس ہی کے اقوال سے اسلامی مسئلہ کا اثبات ہو
سائنس کا ابطال و اسکات ہو، یُوں قابو میں آئے گی، اور یہ آپ جیسے فہیم سائنس داں کو باذنہٖ تعالٰی
دشوار نہیں، آپ اُسے بچشم پسند دیکھتے ہیں مگر

وعینُ الرضاءِ عن کلّ عیبٍ کلیلۃٌ [1]

(رضامندی کی آنکھ ہر عیب کو دیکھنے سے عاجز ہوتی ہے۔ ت)

اُس کے مصائب مخفی رہتے ہیں مولٰی عزوجل کی عنایت اور حضور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی
اعانت پر بھروسا کرکے اس کے دعاوی باطلہ مخالفۂ اسلام کو بنظرِ تحقیر و مخالفت دیکھئے اس وقت
ان شاء اللہ العزیز القدیر اس کی طمع کاریاں آپ پر کھلتی جائیں گی اور آپ جس طرح اب دیابنہ
مخذولین پر مجاہد ہیں یونہی سائنس کے مقابل آپ نصرتِ اسلام کے لئے تیار ہو جائیں گے کہ

---

[1] فیض القدیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث دار الکتب العلمیہ بیروت ۴۸۸/۳

ولکن عین السخط تبدی المساویا[1]

(لیکن ناراضگی کی آنکھ عیبوں کو عیاں کرتی ہے۔ ت)

مولوی قدس سرہ المعنوی فرماتے ہیں ؎

دشمنِ راہِ خدا را خوار دار ‏ ‏ ‏ ‏ دزد را منبر منہ بردار دار[2]

(اللہ تعالٰی کے راستے کے دشمن کو ذلیل رکھ، چور کے لئے منبر مت بچھا بلکہ اسکو سُولی پر لٹکا۔ ت)

ربِ کریم بجاہِ نبی رؤف رحیم علیہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم ہمیں اور آپ اور ہمارے بھائیوں اہلِ سنت خادمانِ ملت کو نصرتِ دینِ حق کی توفیق بخشے اور قبول فرمائے، آمین!

اللٰہ الحق امین واعف عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولٰینا فانصرنا علی القوم الکٰفرین ۰ والحمد للہ رب العٰلمین ۰ وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا ومولٰینا محمد واٰلہ وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین ۰ امین! واللہ تعالٰی اعلم۔

اے معبودِ برحق! ہماری دُعا قبول فرما، اور ہمیں معاف فرمادے اور بخش دے اور ہم پر رحم فرما۔ تو ہمارا مولٰی ہے تو کافروں پر ہمیں مدد دے۔ اور تمام تعریفیں اللہ رب العٰلمین کیلئے ہیں۔ اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے ہمارے آقا محمد مصطفٰے اور آپ کی آل، اصحاب، اولاد اور تمام اُمت پر۔ آمین۔ اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے۔ (ت)

رسالہ

نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان

ختم ہوا

---

[1] فیض القدیر شرح الجامع الصغیر تحت الحدیث ۳۲۹۳ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۴/ ۴۸۸

[2] مثنوی معنوی در رجوع بحکایت زاہد با غلام امیر دفتر پنجم مؤسسہ انتشاراتِ اسلامی لاہور ص ۳۵۱

رسالہ

معین مبین بہر دور شمس وسکون زمین

۳۸ ھ ۱۳

(سورج کی گردش اور زمین کے ساکن ہونے کیلئے مددگار)

(امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایف، پورٹا کی پیشگوئی کا رَدّ)

مسئلہ ۳۲:

دارالافتاء میں ملک العلماء جناب مولانا ظفرالدین صاحب بہاری (رحمۃ اللہ علیہ) از تلامذہ اعلیٰحضرت علیہ الرحمۃ نے بانکی پور کے انگریزی اخبار "ایکسپریس" ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۹ء کے دوسرے ورق کا صرف پہلا کالم تراش کر بغرض ملاحظہ واستصواب حاضر کیا جس پر امریکہ کے منجم پروفیسر البرٹ کی ہولناک پیشگوئی ہے۔ جناب نواب وزیر احمد خاں صاحب و جناب سید اشتیاق علی صاحب رضوی نے ترجمہ کیا جس کا خلاصہ یہ ہے:

"۱۷ دسمبر کو عطارد، مریخ، زہرہ، مشتری، زحل، نیپچون، یہ چھ سیارے جن کی طاقت سب سے زائد ہے قران میں ہوں گے آفتاب کے ایک طرف ۲۶ درجے کے تنگ فاصلہ میں جمع ہوکر اُسے بقوت کھینچیں گے" اور وہ ان کے ٹھیک مقابلہ میں ہوگا اور مقابلہ میں آجائے گا۔ ایک بڑا کوکب یورینس سیاروں کا ایسا اجتماع تاریخ ہیأت میں کبھی دیکھا نہ گیا۔ یورینس اور ان چھ میں مقناطیسی لہر آفتاب میں بڑے بھالے کی طرح سوراخ کرے گی۔ ان چھ بڑے سیاروں کے اجتماع سے جو ۲۴ چوبیس صدیوں سے نہ دیکھا گیا تھا ملک متحدہ کو دسمبر میں بڑے خوفناک طوفان آب سے صاف کردیا جائے گا۔ یہ داغ شمس ۱۷ دسمبر کو ظاہر ہوگا جو بغیر آلات کے آنکھ سے دیکھا جائے گا۔ ایسا داغ کہ بغیر آلات کے دیکھا جائے آج تک ظاہر نہ ہوا اور ایک وسیع زخم آفتاب کے ایک جانب میں ہوگا یہ داغ شمس کرۂ ہوا میں تزلزل ڈالے گا۔ طوفان، بجلیاں اور سخت مینہ اور بڑے زلزلے ہوں گے

زمین ہفتوں میں اعتدال پر آئے گی؛

محسن ملت اعلیٰحضرت علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب حسب ذیل ارشاد فرمایا؛

یہ سب اوہام باطلہ و ہوسات عاطلہ ہیں، مسلمانوں کو ان کی طرف اصلاً التفات جائز نہیں۔

(۱) منجم نے ان کی بنا کواکب کے طول وسطی پر رکھی جسے ہیأت جدیدہ میں طول لبفرض مرکزیت شمس کہتے ہیں، اس میں وہ چھ کواکب باہم ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے کے فصل میں ہوں گے مگر یہ فرض خود فرض باطل ومطرود اور قرآن عظیم کے ارشادات سے مردود ہے، نہ شمس مرکز ہے نہ کواکب اُس کے گرد متحرک، بلکہ زمین کا مرکز ثقل مرکز عالم ہے اور سب کواکب اور خود شمس اُس کے گرد دائر۔ اللہ تعالیٰ عزوجل فرماتا ہے؛

والشمس والقمر بحسبان[1]	سورج اور چاند کی چال حساب سے ہے۔

اور فرماتا ہے؛

والشمس تجری لمستقر لہا ذٰلک تقدیر العزیز العلیم[2]	سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے، یہ سادھا ہوا ہے زبردست علم والے کا۔

اور فرماتا ہے؛

کل فی فلک یسبحون[3]	چاند سورج ایک ایک گھیرے میں تیرتے ہیں۔

اور فرماتا ہے؛

وسخر لکم الشمس والقمر دائبین[4]	تمہارے لئے چاند اور سورج مسخر کئے کہ دونوں باقاعدہ چل رہے ہیں۔

اور سورۂ رعد میں فرماتا ہے؛

وسخر الشمس والقمر کل یجری لاجل مسمی[5]	اللہ نے مسخر فرمائے چاند سورج، ہر ایک ٹھہرائے وقت تک چل رہا ہے۔

بعینہٖ اسی طرح سورۂ لقمان، سورۂ ملک، سورۂ زمر میں فرمایا۔ اس پر جو جاہلانہ اختراع پیش کرے

---

[1] القرآن الکریم ۵/۵۵
[2] القرآن الکریم ۳۸/۳۶
[3] " " ۴۰/۳۶
[4] " " ۳۳/۱۴
[5] " " ۱۳/۳۵

اس کے جواب کو آیہ کریمہ تعلیم فرمادی ہے:

اَلَا یَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیۡفُ الۡخَبِیۡرُ[1] — کیا وہ نہ جانے جس نے بنایا اور وہی ہے پاک خبردار۔

تو پیش گوئی کا سرے سے مبنی ہی باطل ہے۔

(۲) یہ جسے طول بفرض مرکزیت شمس کہتے ہیں حقیقۃً کواکب کے اوساط معدلہ بتعدیل اول ہیں جیسا کہ واقفِ علمِ زیجات پر ظاہر ہے اور اوساط کواکب کے حقیقی مقامات نہیں ہوتے بلکہ فرضی۔ اور اعتبار حقیقی کا ہے۔ ۲۰ دسمبر کو کواکب کے حقیقی مقام یہ ہوں گے:

کوکب	تقویم		
	برج	درجہ	دقیقہ
نیپچون	اسد	۱۱	۱۵
مشتری	"	۱۷	۵۴
زحل	سنبلہ	۱۱	۲۹
مریخ	میزان	۹	۱۰
زہرہ	عقرب	۹	۱۹
عطارد	قوس	۳	۳۰
شمس	"	۲۳	۳۰
یورینس	دلو	۲۰	۲۶

ظاہر ہے کہ اُن چھ کا باہمی فاصلہ نہ ۲۹ درجے میں محدود بلکہ ۱۱۲ درجے تک ممتد، یہ تو گویا ایسا ہی ہے کہ تمام ہندوستان میں ریلوے وقت سے ساڑھے پانچ بجے شام اور نیویارک ممالک متحدہ امریکہ میں ۷ بجے صبح اور لندن میں دوپہر کے ۱۲ بجے ہوں۔ یہ فاصلہ اُن تقریبات کا باہمی بُعد اس سے قلیل مختلف ہوگا کہ عرض کی قوسیں چھوٹی ہیں اس کے استخراج کی حاجت نہیں کہ کہاں ۲۹ اور کہاں ۱۱۲۔

---

[1] القرآن الکریم ۶۷/۱۴

(۳) یہ کلام اسلامی اصول پر تھا، اب کچھ عقلی بھی لیجئے۔ یہ کہنا کہ دو ہزار برس سے ایسا اجتماع نہ دیکھا گیا بلکہ جب سے کواکب کی تاریخ شروع ہوئی ہے نہ جانا گیا محض جزاف ہے، مدعی اس پر دلیل رکھتا ہے تو پیش کرے ورنہ روزِ اول کواکب درکنار دو ہزار برس کے تمام زیجات بالاستیعاب اس نے مطالعہ کئے اور ایسا اجتماع نہ پایا، یہ بھی یقیناً نہیں، تو دعویٰ بے دلیل باطل و ذلیل۔ اور یورینس اور نیپچون تو اب ظاہر ہوئے۔ اگلے زیجات میں ان کا پتہ کہاں مگر یہ کہ اوساط موجودہ سے بطریق تفریق ان کے ہزاروں برس کے اوساط نکالے ہوں تو بھی ظاہر الغنی اور دعوے محض ادعا۔

(۴) کیا سب کواکب نے آپس میں صلح کر کے آزارِ آفتاب پر اتفاق کر لیا ہے؟ یہ تو محض باطل ہے بلکہ مسئلہ جاذبیت اگر صحیح ہے تو اس کا اثر سب پر ہے اور قریب تر پر قوی تر اور ضعیف تر پر شدید تر۔ اور ۱۷ دسمبر کو اوساط کواکب کا نقشہ یہ ہے:

کوکب	وسط	
	درجہ	دقیقہ
مشتری	۱۲۹	۲۰
نیپچون	۱۲۹	۵۳
زہرہ	۱۴۲	۴۲
عطارد	۱۵۳	۵۰
مریخ	۱۵۴	۱۷
زحل	۱۵۵	۴۲
یورینس	۲۳۰	۵۷

اور ظاہر ہے کہ آفتاب ان سے ہزاروں درجے بڑا ہے، جب اتنے بڑے پر ان کی کھینچ تان اس کا منہ زخمی کرنے میں کامیاب ہوگی تو زحل کہ اس سے نہایت صغیر و حقیر ہے، پانچ کی کشاکشی اور ادھر سے یورینس کی مار مار یقیناً اس کو فنا کر دینے کے لئے کافی ہوگی اور اس کے اعتبار سے ان کا فاصلہ اور بھی تنگ صرف ۲۵ درجے۔

(۵) مریخ زحل سے بھی بہت چھوٹا ہے اور اس کے لحاظ سے فاصلہ اور بھی کم، فقط ۱/۲ ۴۴ درجے،

تو یہ پانچ ہی مل کر اسے پاش پاش کر دیں گے۔

(۶) عطارد تو سب میں چھوٹا اور اس کے حساب سے باقی ۱۲ ہا درجے فاصلے میں ہیں تو ۲۶ کا آدھا ہے تو یہ تین عظیم ہاتھی مع یورنیس اس چھوٹی سی چڑیا کے ریزہ ریزہ کر دینے کو بہت ہیں۔ منجم نے اسی مضمون میں کہا کہ "دو سیارے مل کر ہوتے کافی ہیں ایک چھوٹا داغ شمس میں پیدا کرنے اور ایک چھوٹا طوفان برپا کرنے میں اور تین ان میں سے بڑا طوفان اور بڑا داغ اور چار فی الحقیقۃ ایک بہت بڑا طوفان اور بہت بڑا داغ۔" جب آفتاب میں تین اور چار کا یہ عمل ہے تو بیچارے عطارد و مریخ چار اور پانچ کے آگے کیا حقیقت رکھتے ہیں اور زحل پر اکٹھے چڑھ جائیں تو جو نسبت ان کو آفتاب سے ہے اسی نسبت سے ان پر اثر زیادہ ہونا لازم و واجب۔ تھا کہ کھینچنے والوں سے چمٹ جائیں لیکن ان میں نافریت بھی رکھی ہے وہ انھیں تو دور پھینکے گی جس کا صاف نتیجہ ان کا ریزہ ریزہ ہو کر جاذب میں گم جانا۔ جیسا کہ ہمیشہ مشہود ہے کہ کمزور چیز نہایت قوی قوت سے کھنچ جائے۔ اگر دوسری طرف اس کا تعلق ضعیف ہے کھنچ آئے گی ورنہ ٹکڑے ہو جائے گی۔ یہ سب اگر نہ ہوگا تو کیوں! حالانکہ آفتاب پر اثر ضرب شدید کا مقتضی یہی ہے اور ہوگا تو غنیمت ہے کہ آفتاب کی جان چھوٹی وہ آپس میں کٹ مر کر فنا ہوں گے، نہ آفتاب کے اس طرف ا رہیں گے نہ اس کے زخم آئے گا۔ بالجملہ پیشگوئی محض باطل و پا در ہوا ہے۔ غیب کا علم اللہ عزوجل کو ہے، پھر اس کی عطا سے اس کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے خلق میں جو چاہے کرے۔ اگر اتفاقی بمشیت الٰہی معاذ اللہ ان میں سے بعض یا فرض کیجئے کہ سب باتیں واقع ہو جائیں جب بھی پیشگوئی قطعاً یقیناً جھوٹی ہے کہ جن اوضاع کواکب پر مبنی ہیں وہ اوضاع فرضی ہیں اور اگر بالفرض غلط واقعی بھی ہوں تو نتائج جن اصول پر مبنی ہیں وہ اصول محض بے اصل منگھڑت ہیں جن کا محصل وہ بے اثر ہونا خود اسی اجتماع نے روشن کر دیا، اگر جاذبیت کچھ ہے تو یہ اجتماع نہ چاہیے اور اگر یہ اجتماع قائم ہے تو جاذبیت کا اثر غلط ہے، بہر حال پیشگوئی باطل، واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

(۷) جاذبیت پر ایک سہل سوال اوج و حضیض شمس سے ہوتا ہے جس کا ہر سال مشاہدہ ہے نقطہ اوج پر کہ اس کا وقت تقریباً سوم جولائی ہے، آفتاب زمین سے غایت بُعد پر ہوتا ہے اور نقطہ حضیض پر کہ تقریباً سوم جنوری ہے غایت قرب پر، یہ تفاوت اکتیس لاکھ میل سے زائد ہے کہ تفتیش جدید میں بعد اوسط نو کروڑ اٹھتیس لاکھ میل بتایا گیا ہے اور ہم نے حساب کیا ما بین المرکزین دو درجے چھیالیس ثانیے یعنی ۲۶۰۵۲۱۲ ہے تو بُعد ابعد ۹۴۴۵۰۰۲۶ میل ہوا اور بُعد اقرب

۹۰۴،۱۴،۱۳،۹ میل تفاوت ۵۲،۰۰۵،۱۱۲،۱۳ میل اگر زمین آفتاب کے گرد اپنے مدار یعنی پر گھومتی ہے جس کے مرکز اسفل میں آفتاب ہے جیسا کہ ہیأت جدیدہ کا زعم ہے۔ اولاً تو نافریت ارض کو جاذبیت شمس سے کیا نسبت کہ آفتاب حسب بیان اصول علم الہیأت ہیأت جدیدہ میں بارہ لاکھ پینتالیس ہزار ایک سو تیس زمینوں کے برابر ہے اور ہم نے بربنائے مقررات تازہ عہ اصل کروی پر حساب کیا تو اس سے بھی زائد آیا یعنی آفتاب تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کے برابر ہے بعض کتب جدیدہ میں ۱۴ لاکھ ہے وہ جرم کہ اس کے بارہ تیرہ لاکھ کے حصوں میں سے ایک کے بھی برابر نہیں اس کی کیا مقاومت کر سکتا ہے تو گرد دورہ کرنا نہ تھا بلکہ پہلے ہی دن کھینچ کر اس میں مل جاتا، کیا بارہ تیرہ لاکھ آدمی مل کر ایک کو کھینچیں تو وہ کھنچ نہ سکے گا بلکہ اُن کے گرد گھومے گا۔

ثانیاً جب کہ نصف دورے میں جاذبیت شمس غالب آکر اکتیس لاکھ میل سے زائد زمین کو قریب کھینچ لائی تو نصف دوم میں اُسے کس نے ضعیف کر دیا کہ زمین پھر اکتیس لاکھ میل سے زیادہ دُور بھاگ گئی حالانکہ قرب موجب قوت اثر جذب ہے تو تنصیف پر آکر جاذبیت شمس کا اثر اور قوی تر ہوتا اور زمین کا وقتاً فوقتاً قریب تر ہوتا جانا لازم تھا نہ کہ نہایت قرب پر اس کی قوت سست پڑ کر اور اس کے نیچے سے چھوٹ کر پھر اتنی دُور ہو جائے، شاید جولائی سے جنوری تک آفتاب کو راتب زیادہ ملتا ہے قوت تیز ہو جاتی ہے، اور جنوری سے جولائی تک بھوکا رہتا ہے کمزور پڑ جاتا ہے۔ دو جسم اگر برابر کے ہوتے تو یہ کہنا ایک ظاہری لگتی ہوئی بات ہوتی کہ نصف دورے میں یہ غالب رہتا ہے نصف میں وہ، نہ کہ وہ جرم کہ زمین کے ۱۲ لاکھ امثال سے بڑا ہے اُسے کھینچ کر ۳۱ لاکھ میل سے زیادہ قریب

عہ وہ مقررات تازہ یہ ہیں قطر مدار شمس اٹھارہ کروڑ اٹھاون لاکھ میل قطر معدل زمین ۷۹۲۶۰۰۰۱۳ میل قطر اوسط شمس دقائق محیطیہ سے ۳۲ دقیقے ۴ ثانیے، پس اسی قاعدے پر کہ ہم نے ایجاد اور اپنے فتاوٰی جلد اول رسالہ الہنی المنیر میں ایراد کیا ۰۲۵۶ء ۹۲۹ ۷ = لوامیال قطر مدار ۸۰۲۶۹۱۹۵۶۰۰۳۳۹۴۱۲۹۹ + لوامیال محیط آ ۸۰۳۳۵۵۴۴۳۳۴۴۹ = لودقائق محیط ۲۱۸۰۳۱۳۲۲۰۴ = لودقیقہ محیطیہ ۱۵۰۰۶۰۵۲۹۰ + دقائق قطر شمس = ۹۳۷۰۰۴۵۶۰ = لوامیال قطر شمس آ ۵۹۰۲۲۲۰۹۰۸۰۲۲ = لوامیال قطر زمین ۴۰۸۹۹۴۸۰۴۰ و نسبت قطرین آ × ۳ کہ کرہ : کرہ :: قطر : قطر مثلثہ بالتکریر = ۴۲۳۹۲۱۱۸۰۰۹ و نسبت کرتین ۱۳۱۲۲۵۶ وھو المقصود یعنی محیط فلک شمس اٹھاون کروڑ پینتیس لاکھ آٹھ ہزار میل ہے اور ایک دقیقہ محیطیہ ۲۷۰۲۳ میل اور قطر شمس ۸۶۵۵۹۹ میل اور وہ قطر زمین کے ۱۰۹٫۲۰۵ مثل ہے اور جرم شمس تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کی برابر۔ اور علم حق اس کے خالق جل وعلا کو ۱۲ منہ مدظلہ العالی۔

کرلے اور عین شباب اثر جذب کے وقت سست پڑجائے اور ادھر ایک اُدھر ۱۲ لاکھ سے زائد پر غلبہ ومغلوبیت کا دورہ پورا نصف نصف انقسام پائے۔

ثانیاً خاص انھیں نقطوں کا تعین اور ہر سال انھیں پر غلبہ ومغلوبیت کی کیا وجہ ہے بخلاف ہمارے اصول کے کہ زمین ساکن اور آفتاب اس کے گرد ایک ایسے دائرے پر متحرک جس کا مرکز مرکزِ عالم سے

ع **تنبیہ ضروری**: آفتاب کو مرکز ساکن اور زمین کو اس کے گرد دوار ماننا تو صراحۃً آیاتِ قرآنیہ کا صاف انکار ہے یہی ہیأت یونان کا مزعوم کہ آفتاب مرکز زمین کے گرد دوار تو ہے مگر نہ خود بلکہ حرکتِ فلک سے۔ آفتاب کی حرکت عرضیہ ہے جیسے جالس سفینہ کی۔ یہ بھی ظاہر قرآن کریم کے خلاف ہے بلکہ خود آفتاب متحرک ہے آسمان میں تیرتا ہے جس طرح دریا میں مچھلی۔ قال اللہ تعالٰی:

اور چاند سورج ایک ایک گھیرے میں تیر رہے ہیں۔ (ت)	وکل فی فلک یسبحون۔[1]

افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ سیدنا عبداللہ بن مسعود صاحب سِرِّ رسول صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سیدنا حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین کے حضور کعب کا قول مذکور ہوا کہ "آسمان گھومتا ہے" دونوں حضرات نے بالاتفاق فرمایا:

کعب نے غلط کہا اللہ تعالٰی فرماتا ہے بیشک اللہ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ کہیں نہیں۔	کذب کعب (ان اللہ یمسک السمٰوٰت والارض ان تزولا)[2]
ابن مسعود نے اتنا زیادہ کیا کہ گھومنا اسکے زوال کیلئے کافی ہے اسکو عبداللہ بن مسعود سے سعید بن منصور، عبد بن حمید، ابن جریر اور ابن منذر نے روایت کیا جبکہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے عبد بن حمید نے روایت کیا (ت)	زاد ابن مسعود: وکفٰی بہا زوالا ان تدور۔[3] رواہ عنہ سعید بن منصور وعبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر وعن حذیفۃ عبد بن حمید۔

اس آیت میں اگرچہ تاویل ہوسکے، صحابہ کرام خصوصاً ایسے اجلہ اعلم بمعانی القرآن ہیں اور انکا اتباع واجب ۱۲ منہ غفرلہ تعالٰی

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/۴۰

[2] جامع البیان (التفسیر الطبری) تحت الآیۃ ۳۵/۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۲/۱۴۰
الدر المنثور " " " " " " " ۷/۳۲

[3] جامع البیان (التفسیر الطبری) " " " " " " " ۲۲/۱۴۱
الدر المنثور " " " " " " " ۷/۳۲

اکتیس لاکھ سولہ ہزار باون میل باہر ہے۔ اگر مرکز متحد ہوتا زمین سے آفتاب کا بُعد ہمیشہ یکساں رہتا مگر ب ج خروج مرکز جب آفتاب نقطہ ۶ پر ہوگا مرکز زمین سے اس کا فصل ۶ ج ہوگا یعنی بقدر ۶ ب نصف قطر مدار شمس + ب ج مابین المرکزین اور جب نقطہ ہ پر ہوگا اس کا فصل ج ہ ہوگا یعنی بقدر ب ہ نصف قطر مدار شمس ــ ب ج مابین المرکزین دونوں فصلوں میں بقدر دوچند مابین المرکزین فرق ہوگا یہ اصل گردی پر ہے لیکن وہ بعد اوسط اصل بیضی پر لیا گیا ہے اس میں بعد اوسط منتصف مابین المرکزین پر ہے تو بعد اوسط + نصف مابین المرکزین = بعد ابعد، ــ نصف مذکور = بعد اقرب لاجرم بقدر مابین المرکزین فرق ہوگا اور یہی نقطے اس قرب و بُعد کے لئے خود ہی متعین رہیں گے۔ کتنی صاف بات ہے جس میں نہ جاذبیت کا جھگڑا نہ نافریت کا بکھیڑا۔ ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ[1]

ب ، مرکز مدار شمس

ج ، مرکز زمین

یہ سادھا ہوا ہے زبردست جاننے والے کا، جل وعلا و صلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا و آلہ و صحبہ وسلم۔

۱۹ صفر ۱۳۳۸ھ ۱۲ نومبر ۱۹۱۹ء[ع]

(۸) **اقول** جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہد عدل قمر ہے۔ ہیئات جدیدہ میں قرار پاچکا ہے کہ اگرچہ زمین قمر کو قریب سے کھینچتی ہے اور آفتاب دُور سے مگر جرم شمس لاکھوں درجے جرم زمین سے بڑا ہونے کے باعث اس کی جاذبیت قمر پر زمین کی جاذبیت سے ۲ ۱/۵ گنی ہے یعنی زمین اگر چاند کو پانچ میل کھینچتی ہے تو آفتاب گیارہ میل۔ اور شک نہیں کہ یہ زیادت ہزاروں برس سے مستمر ہے تو کیا وجہ کہ چاند زمین کو چھوڑ کر اب تک آفتاب سے نہ جا ملا یا کم از کم ہر روز یا ہر مہینے اس کا فاصلہ زمین سے زیادہ اور آفتاب سے کم ہوتا جاتا مگر مشاہدہ ہے کہ ایسا نہیں تو ضرور جاذبیت باطل و محل خیال ہے اور یہاں یہ عذر کہ آفتاب زمین کو بھی تو کھینچتا ہے عجیب صدائے بے معنی ہے زمین کو کھینچنے سے قمر پر اس کی کشش کیوں کم ہوگی۔ ایک اور ۱۱/۵ کی نسبت اسی حالت موجودہ ہی پر مانی گئی ہے جس میں شمس زمین کو بھی جذب کر رہا ہے پھر اس قرار یافتہ مستقر کا کیا علاج ہوا۔

(۹) لطف یہ کہ اجتماع کے وقت قمر آفتاب سے قریب تر ہوتا ہے اور مقابلہ کے وقت دُور تر حالانکہ قریب وقت اجتماع آفتاب کی جاذبیت کہ ۱۱/۱۶ ہے صرف ۵/۱۶ ہی عمل کرتی ہے کہ قمر شمس و ارض

ع ماہنامہ "الرضا" بریلی صفر ۱۳۳۸ھ

[1] القرآن الکریم ۳۶/۳۸

کے درمیان ہوتا ہے زمین اپنی طرف دھے کھینچتی ہے اور شمس اپنی طرف اسے تو بقدر فضل جذب شمس
بجانب شمس کھنچا اور قریب وقت مقابلہ جاذبیت کے سبب سوا حصے قمر کو جانب شمس کھینچتے ہیں کہ ارض
شمس و قمر کے درمیان ہوتی ہے تو دونوں مل کر قمر کو ایک ہی طرف کھینچتے ہیں، غرض وہاں تفاضل کا
عمل تھا یہاں مجموع کا کہ اس کے سرچند کے قریب ہے، تو واجب کہ وقت مقابلہ شمس سے بہ نسبت
وقت اجتماع قریب تر آجائے حالانکہ اس کا عکس ہے تو ثابت ہوا کہ جاذبیت باطل ہے۔

(۱۰) طرفہ یہ کہ اس بیچارے صغیر الجثہ چاند کو صرف شمس ہی نہیں اشمس کے ساتھ زہرہ عطارد
بھی جانب شمس کھینچتے ہیں اور ادھر سے ارض اپنی طرف گھسیٹتی ہے خصوصاً ان تینوں کا ایک درجے بلکہ
کم فاصلہ میں ہزاروں بار قران ہو چکا ہے نہ ان تینوں کی مجموعی کشش جذب زمین پر غالب آتی ہے نہ اس
ستم کشاکش میں قمر کو کوئی زخم پہنچتا ہے نہ وہ ہسپتال جاتا ہے نہ سول سرجن کا معائنہ ہوتا ہے۔ آفتاب

عہ لطیفہ: اعلیحضرت مدظلہ کی نوعمری کا واقعہ ہے جسے تقریباً ۴۰ سال سے زائد ہوئے اعلیحضرت قبلہ
ایک طبیب کے ہاں تشریف لے گئے ان کے استاد ایک نواب صاحب (جو علم عربی بھی رکھتے تھے اور علوم
جدیدہ کے گرویدہ) ان کو مسئلہ جاذبیت سمجھا رہے تھے کہ ہر چیز دوسری کو جذب کرتی ہے اثقال کہ زمین پر
گرتے ہیں نہ اپنے میل طبعی بلکہ کشش زمین سے۔

اعلیحضرت قبلہ: بھاری چیز اوپر سے دیر میں آنا چاہئے اور ہلکی جلد کہ آسمان کھینچے گا حالانکہ امر بالعکس ہے
نواب صاحب: بحیثیت موجب قوت جذب ہے ثقیل میں اجزائے ارضیہ زائد ہیں لہٰذا زمین اسے زیادہ
قوت سے کھینچتی ہے۔

اعلیحضرت: جب ہر شے جاذب ہے اور اپنی جنس کو نہایت قوت سے کھینچتی ہے تو جمعہ وعیدین میں امام ایک
ہوتا ہے اور مقتدی ہزاروں، چاہئے کہ مقتدی امام کو کھینچ لیں۔

نواب صاحب: اس میں روح مانع اثر جذب ہے۔

اعلیحضرت: ایک جنازے پر دس ہزار نمازی ہوتے ہیں اور ان میں روح نہیں کہ نہ کھینچنے دے تو لازم ہے کہ مردہ
اڑ کر نمازیوں سے لپٹ جائے۔ نواب صاحب خاموش رہے۔

سلہ اصول علم الہیأۃ میں قمر کو زمین کا $\frac{1}{49}$ لکھا اور بالتوفیق ۰۰۲۰۴۳ ۰۰۰ حدائق النجوم ۰۰۲۰۳۶ ۰۰۰ میں شمس
اس کے نزدیک زمین کے ۱۲۴۵۱۳۰ مثل ہے اسے ۰۰۲۰۴۳ پر تقسیم کئے سے آفتاب ۶۱۲۱۵۰۴۴ قمر
کی مثل ہوا اور ہمارے حساب سے کہ قطر شمس ۸۶۶۵۵۴۴۲ میل ہے اور قطر قمر شمس نے ۲۱۶۱ میل
بتایا کہ اصول الہیأۃ تو شمس ۶۴۶۹۹۹۷ قمر کے برابر ہوا ہر حال چھ کروڑ چاند کے بوجب سب لاکھوں کی قدر
بڑا ہے۔

کہ چھ کروڑ چاند سے بھی لاکھوں حصے بڑا ہے اس پر تو چار کے اجتماع سے وہ ظلم ہوتا تھا۔ قمر بیچارے کی کیا ہستی۔ یہاں کھینچ تان میں پرزے پرزے ہو جاتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس پر حرف آتا، نہ رفتار اسکی منضبط چال میں اصلاً فرق نہیں آتا تو منجم کے اوہام اور جاذبیت کے تخیلات سب باطل ہیں۔

(۱۱) اس کے بعد بفضلہ تعالیٰ جاذبیت کے رد و نافریت کے رد و حرکت زمین کے رد میں وہ مضامین نفیسہ کہ آج تک کسی کتاب میں نہ ملیں گے۔ خیال میں آئے اُن کا بیان موجب طول تھا لہٰذا انھیں ان شاء اللہ العزیز ایک مستقل رسالہ میں تحریر کیجئے۔ یہاں بقیہ کلام منجم کی طرف متوجہ ہوں۔ آفتاب کا کلف جسے داغ کہا بارہا نظر آیا۔ ۱۰ دسمبر والا اگر ہو تو انھیں میں کا ایک ہوگا جو بارہا گزر چکے۔

(الف) قدیم زمانے میں شینر نامی ایک عیسائی راہب نے اپنے رئیس سے کہا میں نے سطح آب پر ایک داغ دیکھا اس نے اعتبار نہ کیا اور کہا میں نے اول تا آخر ارسطو کی کتابیں پڑھیں ان میں کہیں داغ شمس کا ذکر نہیں۔

(ب) علامہ قطب الدین شیرازی نے تحفہ شاہیہ میں بعض قدما سے نقل کیا کہ صفحۂ شمس پر مرکز سے کچھ اوپر محو قمر کی مانند ایک سیاہ نقطہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نقطہ کہ مہندس نے محض نظر سے دیکھا کتنا بڑا ہوگا۔ کم از کم اس کا قطر ۲۵۲۰ میل ہوگا کہ بعلو متاسیاقی (جیسا کہ معلوم ہو جائیگا اس دلیل سے جو عنقریب آرہی ہے)

(ج) ابن ماجہ اندلسی نے طلوع کے وقت روئے شمس پر دو سیاہ نقطے دیکھے جن کو زہرہ و عطارد گمان کیا۔

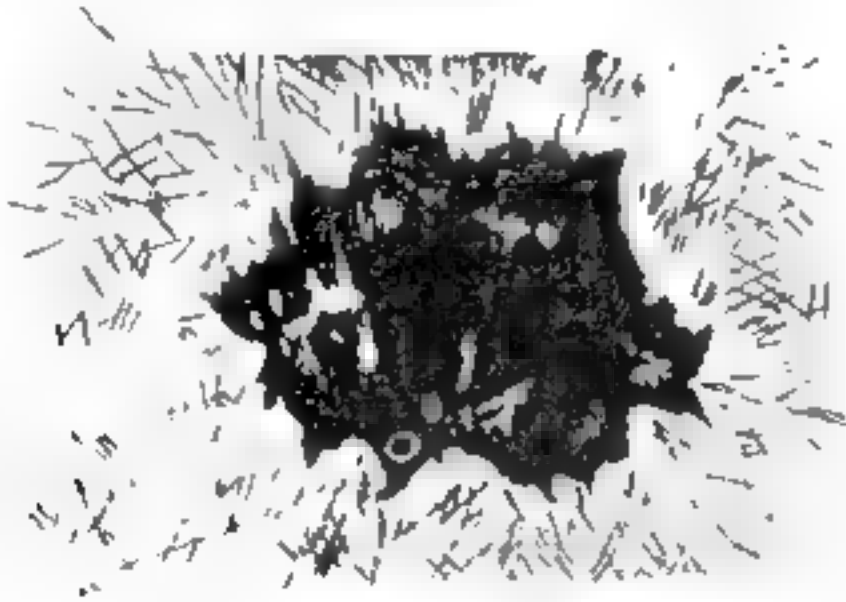
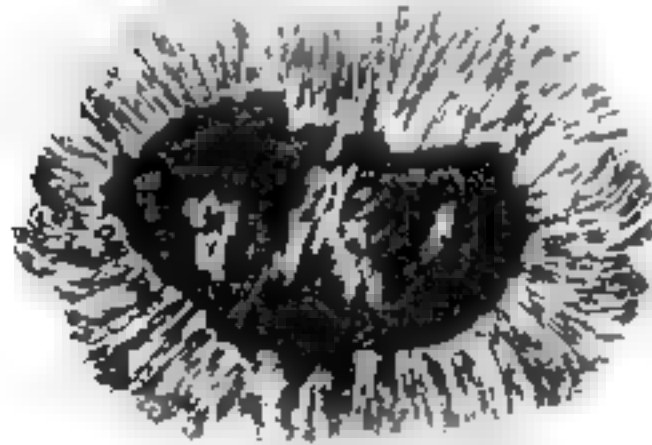
(د) ہرشل دوم نے ایک داغ دیکھا جس کی مساحت تین ارب اٹھتر کروڑ میل بتائی۔

اقول یعنی اگر وہ بشکل دائرہ تھا تو اس کا قطر ۶۹۳۷۰ میل۔

(ہ) یورپ کے ایک اور مہندس نے ایک اور داغ دیکھا جس کا قطر ایک لاکھ چالیس ہزار میل حساب کیا۔

اقول یعنی اگر دائرہ تھا تو اس کی مساحت پندرہ ارب انتالیس کروڑ اڑتیس لاکھ میل۔

(اگلا صفحہ ملاحظہ ہو)

(د) ۹ جولائی ۱۸۰۶ء میں ہرشل نے اس شکل کا داغ دیکھا۔

(ہ) بیسویں جنوری ۱۸۶۵ء میں ناسمتھ نے اس صورت کا داغ دیکھا۔

(ح) قرار پاچکا ہے کہ حقیقت نور کی بے حس تابش سے زائد ہوگا جب نظر آئے گا یوں آفتاب پر نگاہ جمنے کے لئے لطیف بخارات ہوں یا رنگین شیشے کی آڑ۔

(۱۲) کہا گیا ہے کہ کلفِ قطبین شمس کے پاس اصلاً نہیں ہوتی اور اس کے خطِ استواء کے پاس
محض وہاں سے ۳۰، ۳۵ درجے شمال جنوب کو بکثرت ان میں بھی شمال کو زائد جنوب کو کم، اگر یہ قرانات و
مقابلۂ سیارات کا اثر ہے تو یہ تخصیصیں کس لئے ہیں شمس کے جس حصہ کو ان سے مواجہہ ہو وہاں ہوں۔

(۱۳) ان کا حدوث آفتاب کی جانب شرقی اور زوال جانب غربی سے شروع ہوتا ہے۔ اثر
قرانات میں یہ خصوصیت کیوں؟

(۱۴) بعض کلف دیرپا ہوتے ہیں کہ قرصِ شمس پر دَورہ کرتے ہیں جانب شرقی سے باریک خط کی شکل
میں ظاہر ہوتے ہیں، پھر جتنا اوپر چڑھتے ہیں چوڑے ہوتے جاتے ہیں مرکزِ شمس تک اپنی انتہا کو پہنچتے ہیں جب آگے
بڑھے گھٹنا شروع کر دیتے ہیں۔ کنارۂ غربی پر پھر بشکلِ خط رہ کر غائب ہو جاتے ہیں پھر کنارۂ شرقی سے اسی طرح
چمکتے ہیں۔ ان کے دَورے کی ایک مقررہ میعاد خیال کی گئی ہے کہ وہ چودہ دن میں صفحۂ شمس کو قطع کرتے ہیں
اور پہلے ظہورِ شرقی سے ۲۲ دن ۱۲ گھنٹے ۲۰ دن کے بعد دوبارہ ظاہر ہوتے ہیں لیکن اکثر داغوں میں آناً فاناً
بادلوں کے سے تغیرات ہوتے ہیں جن سے متأخرینِ یورپ نے گمان کیا ہے کہ یہ کرۂ آفتاب کے سحاب ہیں
بعض اوقات دفعۃً پیدا ہوتے ہیں اور بعض اوقات دیکھتے دیکھتے غائب ہو جاتے ہیں، ہرشل کہتا ہے میں دوربین
سے داغوں کا ایک گچھا دیکھ رہا تھا لحظہ بھر کے لئے نگاہ ہٹائی اب جو دیکھے ایک داغ بھی نہیں، کبھی آفتاب
کی جانب غربی سے ایک داغ زائل ہوا ہی تھا کہ فوراً جانب شرقی میں نیا پیدا ہو گیا۔ ابھی ایک داغ دیکھ
رہے ہیں تھوڑی دیر میں وہ پھٹ کر چند داغ ہو جاتا ہے، چند داغ ہیں اور ابھی مل کر ایک ہو گئے۔
راجر لانگ نے ایک گول داغ دیکھا جس کا قطر ۵۰۰۰۰ میل تھا دفعۃً وہ متفرق ہو کر دو داغ ہو گیا اور ایک ٹکڑا
دوسرے سے بہت دور دراز مسافت پر چلا گیا اکثر یہ ہے کہ اگر چند داغ بتدریج پیدا ہوتے ہیں ویسے
ہی چند بتدریج فنا ہو جاتے ہیں اور اگر کئی داغ دفعۃً چمکے ویسے ہی کئی دفعۃً جاتے رہے ان کا کوئی
وقت بھی مقرر نہیں۔ ایک بار دو تنا میں تیس سال کامل ان کی رصد بندی کی گئی۔ بعض برسوں میں
کوئی دن بھی داغ سے خالی نہ تھا بعض میں صرف ایک دن خالی گیا بعض میں ایک سو آٹھ سے
دن صاف ان تمام حالات کو قرانات کے سر ڈھالنا کس قدر بعید ہے۔

(۱۵) داغ پیدا کرنے کے لئے اقتران کی کیا حاجت ہے، سیارے آفتاب کے
نزدیک ہمیشہ رہتے اور تمہارے زعم میں اُسے ہمیشہ جذب کرتے ہیں، تو چاہیے کہ آفتاب کا
گیس دائم ازدیاد ہے اور آتش فشانی سے کوئی وقت خالی نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ اور
وقت ان کا اثر جرمِ شمس پر متفرق ہوتا ہے جس سے آفتاب متأثر نہیں ہوتا بخلافِ قران کے

دو یا زائد مل کر موضع واحد پر اثر ڈالتے ہیں۔ اس سے یہ آگ بھڑکتی ہے ایسا ہے تو جب ۵۰۰ درجے ۲۳ دقیقے کے فاصلے میں منتشر ہیں اب بھی ان کا اثر آفتاب کے متفرق مواضع پر پڑتا ہے نہ کسی ایک جگہ پر پھر آفتاب کیوں متاثر ہوگا۔ یہ فاصلہ کہ تھوڑا کہے مرکز شمس سے فلک نپچون تک ہر سیارے کے مرکز پر گزرتے ہوئے خط کھینچے جائیں تو معلوم ہو کہ سو کروڑ میل سے زائد کا فصل ہے۔ شمس سے نپچون کا بُعد زمین کے تیس گنے سے زیادہ ہے۔ اگر تیس ہی رکھیں تو دو ارب اٹھتر کروڑ ستر لاکھ میل ہوا اور اس کے مدار کا قطر پانچ ارب ستاون کروڑ چالیس لاکھ میل اور اس کا محیط سترہ ارب اکیاون کروڑ بارہ لاکھ میل سے زائد اور اس کے ۲۶ درجے ۲۲ دقیقے ایک ارب اٹھائیس کروڑ ۳۳ لاکھ ۴۹ ہزار میل سے زیادہ وہ ایسے شدید بعید فاصلے میں پھیلا ہوا انتشار کیا مجموعی قوت کا کام دے گا۔ یہ بھی اس حالت میں ہے کہ ان کے اختلاف عرض کا لحاظ نہ کیا اور اگر قرب رسانی شمس کے لئے سب کو سب سے قریب تر فلک عطارد پر لا ڈالیں تو بُعد عطارد : بعد ارض :: ۰۳۸۷ : ۱ تو شمس سے بُعد عطارد ۳۵۹۵۱۲۳۰ میل ہوا تقریباً تین کروڑ ساٹھ لاکھ میل اور قطر مدار ۷۱۹۰۴۶۰۰ سات کروڑ ۱۹ لاکھ میل سے زائد اور محیط ۲۲ کروڑ ۵۸ لاکھ ۵۹ ہزار میل اور ۲۶ درجے ۲۲ دقیقے ایک کروڑ ۶۵ لاکھ ۵۵ ہزار ۱۰۳ میل، یہ فاصلہ کیا کم ہے بلکہ بالفرض سب ڈویاں اٹھا کر تمام سیاروں کو خود سطح آفتاب پر لا رکھیں جب بھی یہ فاصلہ دو لاکھ میل ہوگا یعنی ۲ء۱۹۹۵۱ کہ قطر شمس کا دورہ ۲۷ لاکھ ۲۲ ہزار ۱۹۱ میل ہے۔

(۱۶) اگر آفتاب کا جسم ایسا ہی کمزور مسام ناک ہے کہ اس قدر شدید متفرق زور سرایت کر کے اس کے موضع واحد پر ہو جاتی ہے تو کیا پچاس ساٹھ یا ستر اسی یا سو درجے کے فاصلے پر پھیلے ہوئے ستارے کہ اکثر اوقات گرد شمس رہتے ہیں ان کی مجموعی زور بیشتر کیوں نہیں عمل کرتی اگر اتنا فاصلہ مانع ہے تو دو سیاروں کا مقابلہ کیوں عمل کرتا ہے جبکہ ان میں نہایت درجے کا فصل ۱۸۰ درجے ہے خصوصاً ایسا فرضی مقابلہ جیسا یہاں یورینس کو ہے کہ تحقیق کسی سے نہیں جس پر خط واحد کا محل عذر ہو سکے۔

(۱۷) بالفرض یہ سب کچھ سہی پھر آفتاب کے داغوں کو زمین کے زلزلوں، طوفانوں، بجلیوں، بارشوں سے کیا نسبت ہے۔ کیا یہ احکام نجومیوں کے لئے بے سروپا خیالات کے مثل نہیں کہ فلاں گرہ یا جوگ یا نچھتر کے اثر سے دنیا میں یہ حادثات ہوئے جس کو تم بھی خرافات سمجھتے ہو اور واقعی خرافات ہیں، پھر آفتاب کیا امریکہ کی پیدائش یا وہیں کا ساکن ہے کہ

16
16

اُس کی مصیبت خاص ممالک متحدہ کا صفایا کردے گی۔ کل زمین سے اس کو تعلق کیوں نہ ہوا، بیان منجم پر اور مواخذات بھی ہیں مگر ۱۷ دسمبر کے لئے ۱۷ پر ہی اکتفا کریں۔[1] واللہ تعالٰی اعلم

رسالہ

معین مبین بہر دور شمس وسکون زمین

ختم ہوا

[1] ماہنامہ "الرضا" بریلی ربیع الاوّل ۱۳۳۸ھ

رسالہ

فوزِ مبین در ردِّ حرکتِ زمین

(زمین کی حرکت کے رد میں کھلی کامیابی)

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم
نحمدہ ونصلی علٰی رسولہ
الکریم، الحمد للّٰہ الذی
یمسک السمٰوٰت والارض ان
تزولا ولئن زالتا
ان امسکھما من احد
من بعدہ انہ کان حلیما غفورا ۵ وسخر
لکم الفلک لتجری فی البحر

اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت
والا۔ ہم اس کی حمد بیان کرتے ہیں اور اس
کے رسول پر درود بھیجتے ہیں۔ تمام تعریفیں
اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو روکے ہوئے ہے
آسمانوں اور زمین کو کہ جنبش نہ کریں، اور اگر وہ
ہٹ جائیں تو انہیں کون روکے اللہ کے سوا،
بے شک وہ حلم والا بخشنے والا ہے، اور اس نے
تمہارے لئے کشتی کو مسخر کیا کہ اس کے حکم سے

بامرہ وسخر لکم الانھر ○ و سخر لکم الشمس والقمر دائبین و سخر لکم الیل والنھار وسخر الشمس والقمر کل یجری لاجل مسمّی الاھو العزیز الغفار ○ ربنا ما خلقت ھذا باطلاً سبحٰنک فقنا عذاب النار قلت و قولک الحق والشمس تجری لمستقر لھا ذلک تقدیر العزیز العلیم ○ والقمر قدرنٰہ منازل حتی عاد کالعرجون القدیم ○ فصلّ وسلّم و بارک علٰی شمس اقمار النبوة و الرسالة ○ مارج معارج اوج القرب والجلالة بحیث لم یبق لاحد مرمی ○ ان الی ربک المنتھٰی ○ وعلٰی اٰلہ وصحبہ وابنہ و حزبہ ما طلعت شمس وکان الیوم بین غد وامس ○ اٰمین!

دریا میں چلے اور تمھارے لئے ندیاں مسخر کیں، اور تمھارے لئے سورج اور چاند مسخر کئے جو برابر چل رہے ہیں، اور تمھارے لئے رات اور دن مسخر کئے، اور اس نے سورج اور چاند کو کام پر لگایا ہر ایک ایک ٹھہرائی ہوئی میعاد کے لئے چلتا ہے، سنتا ہے وہی صاحب عزت بخشنے والا ہے۔ اے رب ہمارے! تو نے یہ بیکار نہ بنایا۔ پاکی ہے تجھے تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچا لے تو نے فرمایا اور تیرا فرمان حق ہے اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے یہ حکم ہے زبردست علم والے کا۔ اور چاند کے لئے ہم نے منزلیں مقرر کی ہیں یہاں تک کہ پھر ہو گیا جیسے کھجور کی پرانی ڈال۔ درود و سلام اور برکت نازل فرما نبوت و رسالت کے چاندوں کے سورج پر جو قرب و بزرگی کی بلندی کی سیڑھیوں کا روشن چمکدار شعلہ ہے اس طور پر کسی کے لئے تیر پھینکنے کی جگہ نہ رہے۔ بے شک تمھارے رب ہی کی طرف انتہا ہے۔ اور آپ کی آل، آپ کے اصحاب اور آپ کے بیٹے پر۔ اور حفاظت فرما جب تک سورج طلوع ہوتا رہے اور گزشتہ کل اور آئندہ کل کے درمیان آج رہے۔ آمین!

الحمد للہ وہ نور کہ طور سینا سے آیا اور جبل ساعیر سے چمکا اور فاران مکہ معظمہ کے پہاڑوں سے فائق الانوار

وعالم آشکار ہوا۔ شمس وقمر کا چلنا اور زمین کا سکون روشن طور پر لایا آج جس کا خلاف سمجھا جاتا ہے اور مسلمان ناواقف نادان لڑکوں کے ذہن میں جگہ پاتا اور ان کے ایمان واسلام پر حرف لاتا ہے والعیاذ باللہ تعالٰی۔ فلسفہ قدیمہ بھی اسی کا قائل رہا تھا اس نے اجمالًا اس پر کافی بحث کی جو اس کے اپنے اصول پر مبنی اور اصول مخالفین سے اجنبی تھی۔ فقیر بارگاہ عالم پناہ مصطفوی عبدالمصطفٰی احمد رضا محمدی سنی حنفی قادری برکاتی بریلوی غفر اللہ لہ وحقق املہ کے دل میں ملک الہام نے ڈالا کہ اس بارے میں باذنہ تعالٰی ایک شافی و کافی رسالہ لکھے اور اس میں ہیأت جدیدہ ہی کے اصول پر بنائے کار رکھے کہ اسی کے اقراروں سے اس کا زعم زائل اور حرکت زمین وسکون شمس بداہۃً باطل ہو وباللہ التوفیق (اور توفیق اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے ہے۔ت)

یہ رسالہ مسمّی بنام تاریخی "فوز مبین در رد حرکت زمین" (۱۳۳۸ھ) ایک مقدمہ اور چار فصل اور ایک خاتمہ پر مشتمل۔ **مقدمہ** میں مقررات ہیأت جدیدہ کا بیان جن سے اس رسالہ میں کام لیا جائیگا۔ **فصل اول** میں نافریت پر بحث اور اس سے ابطال حرکت زمین پر بارہ دلیلیں۔ **فصل دوم** میں جاذبیت پر کلام اور اس سے بطلان حرکت زمین پر پچاس دلیلیں۔ **فصل سوم** میں خود حرکت زمین کے ابطال پر اور تینتالیس دلیلیں۔ یہ بحمدہ تعالٰی ابطال حرکت زمین پر ایک سو پانچ دلیلیں ہوئیں جن میں پندرہ اگلی کتابوں کی ہیں جن کی ہم نے اصلاح وتصحیح کی اور پورے نوّے دلائل نہایت روشن وکامل بفضلہ تعالٰی خاص ہمارے ایجاد ہیں۔
فصل چہارم میں ان شبہات کا رد جو ہیأت جدیدہ اثبات حرکت زمین میں پیش کرتی ہے۔ **خاتمہ** میں کتب الٰہیہ سے گردش آفتاب وسکون زمین کا ثبوت۔ والحمد للہ مالک الملک والملکوت۔

مقدمہ ــــ امور مسلمہ ہیأت جدیدہ میں

ہم یہاں وہ امور بیان کریں گے جو ہیأت جدیدہ میں قرار یافتہ وتسلیم شدہ ہیں واقع میں صحیح ہوں یا غلط جذب ونفرت وحرکت زمین کے رد میں تو یہ رسالہ ہی ہے اور اغلاط پر تنبیہ بھی کردیں گے وباللہ التوفیق۔

(۱) ہر جسم میں دوسرے کو اپنی طرف کھینچنے کی ایک قوت طبعی ہے جسے جاذبہ یا جاذبیت کہتے ہیں۔ اس[1] کا پتہ نیوٹن کو ۱۶۶۵ء میں اس وقت چلا جب وہ وبا سے بھاگ کر کسی گاؤں گیا، باغ میں تھا کہ درخت سے سیب ٹوٹا آتے دیکھ کر اسے سلسلۂ خیالات چھوٹا جس سے قواعد کشش کا مجموعہ پھوٹا۔

اقول سیب گرنے اور جاذبیت کا سبب جاننے میں علاقہ بھی ایسا لزوم کا تھا کہ وہ گرا اور یہ

---

[1] یعنی اصول علم طبعی ص ۱۲

زمین تھی اُس کا جذب خیال میں آیا اور دیکھا تو سیب شاخ سے جدا گیا یا یوں نافرہ کا ذہن لڑایا جملا کر نیچے لانے کو ان میں ایک کافی ہے دو کس لئے۔ حدائق النجوم میں کہا پارہ سطح پر گرا کر پھینکیں تو بالطبع خط مستقیم پر جاتی ہے، یہ نافرہ ہے۔

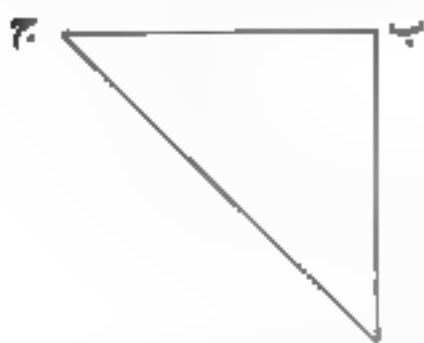
اقول ۵۳ پھینکیں میں اس کا جواب ہے آہستہ رکھیں کہ جنبش نہ ہو تو بال بھر نہ سرکے گی، ہاں سطح پوری لیول میں نہ ہو تو ڈھال کی طرف ڈھلکے گی۔ پھرکی کنکیا میں پتھر باندھ کر اڑائیں سیدھا زمین پر آئے گا۔ یہ نافرہ ہے۔

اقول ۵۴ وہی بات آگئی جو ہم نے ان کی دانش پر گمان کی تھی کہ نیچے دیکھا تو جذب جگے اوپر نگاہ اٹھی تو نافرہ بھول گئے، نافرہ پر قرار ہوا۔

(۴) جب کوئی جسم کسی دائرے پر حرکت کرے اس میں مرکز سے نفرت ہوتی ہے۔ پتھر رسی میں باندھ کر اپنے گرد گھماؤ وہ چھوٹنا چاہے گا اور جتنے زور سے گھماؤ گے زیادہ زور کرے گا، اگر چھوٹ گیا تو سیدھا چلا جائے گا اور جس قدر قوت سے گھمایا تھا اتنی دور جا کر گرے گا۔ یہ مرکز سے پتھر کی نافریت ہے۔

اقول ۵۵ نافریت بے دلیل اور پتھر کی تمثیل نری علیل، پتھر کو انسان یا مرکز سے نفرت نہ رغبت جانب خلاف جو اس کا زور دیکھتے ہو تمہاری دافعہ کا اثر ہے نہ کہ پتھر کی نفرت۔ تحقیق مقام کے لئے ہم ان قوتوں کی قسمیں استخراج کریں جو باعتبار حرکت کسی جسم پر قاسر کا اثر ڈالتی ہیں۔

فاقول ۵۶ وہ تقسیم اول میں دو ہیں محرکہ کہ حرکت پیدا کرے اور مانعہ کہ حرکت کو ہٹنے نہ دے، مثلاً ڈھلکتے ہوئے پتھر کو ہاتھ سے روک لو۔ پھر محرکہ دو قسم ہے،

جاذبہ کہ متحرک کو قاسر کی سمت پر لائے، جیسے پتھر کو اپنی طرف کھینچے خواہ اس میں قاسر سے دور کرنا ہو کہ ظاہر ہے یا قریب کرنا، مثلاً اس شکل میں ا مقام انسان ہے، ا ج پتھر کا موضع۔ آدمی نے لکڑی مار کر پتھر کو ج سے ب پر پھینکا تو یہ جذب نہیں کہ انسان کی سمت خط ا ج تھا اس پر لاتا تو جذب ہوتا، وہ خط ب ج پر گیا کہ سمت غیر ہے لہذا

۱؎ ص ۲۳۰ ۱۲

۲؎ ص یعنی اصول علم الہیأۃ ص ۱۰۴ وغیرہ۔

۳؎ ج ص ۴۳ ط ص ۳۶ ن یعنی نظارہ عالم ص ۴۲ ۱۲ منہ

دفع ہی ہوا، اگرچہ پتھر پہلے سے زیادہ انسان سے قریب ہو گیا کہ آب ضلع قاعدہ آ ج و ہ سے چھوٹی ہے پھر یہ دونوں
باعتبار اتصال وانفصال زمین دو قسم ہیں، رافعہ کہ حرکت میں زمین سے بلند ہی رکھے۔

ملصقہ مثلاً پتھر کہ زمین سے ملا ہوا اپنی طرف لاؤ یا آگے سرکاؤ، اور باعتبار نقص وکمال دو قسم ہیں،
منہیہ کہ متحرک کو منتہائے مقصد تک پہنچا دے۔
قاصرہ کہ کمی رکھے۔

اور باعتبار وحدت وتعدد خط حرکت دو قسم ہیں، مثبتہ کہ ایک ہی خط پر رکھے، ناقلہ کہ حرکت کا خط
بدل دے مثلاً اس شکل میں پتھر آ سے ج کی طرف پھینکا جب ب پر پہنچا لکڑی مار کر
ہ کی طرف پھیر دیا یہ دافعہ ناقلہ ہوئی۔ اس حرکت میں جب د تک پہنچا ح کی طرف
کھینچ لیا یہ جاذبہ ناقلہ ہوئی۔ اور اگر ج کی طرف پھینک کر ب سے آ کی طرف کھینچ لیا تو
ب تک دافعہ مثبتہ تھی کہ اسی خط پر لے جاتی تھی ب سے واپسی میں جاذبہ مثبتہ ہوئی
کہ اسی خط پر لائی۔ یہ کل ۱۲ قسمیں ہیں ان میں سے پتھر گردسر گھمانے میں جاذبہ کا تو کچھ کام نہیں کہ اپنی سمت پر لانا
مقصود نہیں ہوتا بلکہ نہ مقصود ہے باقی سات میں سے چار قوتیں یہاں کام کرتی ہیں حاصرہ اور تین دافعہ یعنی منہیہ
رافعہ ناقلہ۔ پتھر کو پورا دور پھینکو کہ رسی جواب تک جائے یہ منہیہ ہوئی۔ دافعہ اٹھائے رکھو کہ زمین پر گرنے نہ پائے یہ
رافعہ ہوئی۔ دافعہ گرد سر پھراتے جاؤ کہ خط حرکت ہر وقت بدلے یہ ناقلہ ہوئی۔ یہ قوتیں ہر وقت برقرار ہیں کہ نہ رسی میں
جھول آنے پائے نہ زمین کی طرف لائے، نہ ایک سمت کھینچ کر لے جائے۔ پھر یہ دافعہ کہ یہاں عمل کر رہی ہے اس کا
کام خط مستقیم پر حرکت دینا ہے تو دفع اول سے اسی سمت کو جاتا اور ہر نقل سے اسی کی سیدھی سمت لیتا لیکن
رسی جسے منہیہ تانے اور رافعہ اٹھائے اور ناقلہ بدل رہی ہے۔ کسی وقت اپنی مقدار سے آگے بڑھنے نہیں دیتی
ناچار ہر دفع ونقل اسی حد تک محدود رہتے ہیں اور انسان کہ یہاں مثل مرکز ہے ہر جانب اس سے فاصلہ اسی قدر
رہتا ہے یہ حاصرہ ہوئی جس کا کام رسی کی بندش سے لیا گیا۔ اس نے شکل دائرہ پیدا کر دی اسے جاذب سمجھنا
جیسا کہ نصرانی ہیروتی سے نمبر ۱۳ میں آتا ہے، جہالت و ناسمجھی ہے۔ یہاں جاذبہ کا اصلاً دخل نہیں، نہ پتھر میں
کوئی نافرہ ہے بلکہ حاصرہ و دافعہ کام کر رہی ہے جتنے زور سے گھماؤ گے اتنی ہی قوت کا دفع ہوگا پتھر اتنی ہی طاقت
سے چھوٹتا گمان کیا جائے گا حالانکہ یہ نہ اس کا تقاضا ہے نہ اس کا زور بلکہ تمہارے دفع کی قوت ہے جسے نافہمی سے
پتھر کی نافریت سمجھ رہے ہو۔

ع ایک حاصرہ تھی اور چھ چھ جاذبہ و دافعہ۔ جاذبہ کی چھ نکل کر سات رہیں ۱۲ منہ غفرلہ

تنبیہ: یہاں اُن لوگوں کا کلام مضطرب ہے عام طور پر اس قوت کو نافرہ عن المرکز کہا۔ ص ۶۶ کی تقریر میں مرکز دائرہ ہی سے تنفر بیا مگر جا بجا جاذب مثلاً شمس سے تنفر کہا اور ص ۵۱ میں شمس ہی کو وہ مرکز بتایا۔

اقول اُن کے طور پر حقیقت امر یہی چاہئے اس لئے کہ جسم بوجہ اسکا اثر جذب سے انکار کرے گا تو جاذب سے تنفر ہوگا اور انھیں دو کے اجتماع سے اس کے گرد دورہ کرے گا جس کا بیان نمبر آئندہ میں ہے، جب تک دورہ نہ کیا تھا مرکز تھا ہی کہاں جس سے تنفر ہوتا' وہ تو اس کے دورے کے بعد متشخص ہوگا مگر ہم اُن لوگوں کے اضطراب سخن کے سبب فصل اول میں مرکز و شمس دونوں پر کلام کریں گے

(۵) انھیں جاذبہ و نافرہ کے اجتماع سے حرکت دوریہ پیدا ہوتی ہے تمام سیاروں کی گردش شمس کی جانب اور اپنی مدار کے سبب ہے۔ فرض کرو زمین یا کوئی سیارہ نقطہ آ پر ہے اور آفتاب ج پر، شمس کی جاذبہ اسے ج کی طرف کھینچتی ہے اور نافرہ کا قاعدہ ہے کہ خط مماس پر لے جانا چاہتی ہے یعنی اس خط پر کہ خط جاذبہ پر عمود ہو جیسے آ ج پر آ ب دونوں اثروں کی کشاکش کا نتیجہ ہوتا ہے کہ زمین نہ ب کی طرف جاسکتی ہے نہ ج کی جانب بلکہ دونوں کے بیچ میں ہوکر آ ہ پر نکلتی ہے یہاں بھی وہی دونوں اثر ہیں جاذبہ ہ سے ج کی طرف کھینچتی ہے اور نافرہ ۃ کی طرف لیجانا چاہتی ہے۔ لہذا زمین دونوں کے بیچ میں ہوکر ت کی طرف بڑھتی ہے، اسی طرح دورہ پیدا ہوتا ہے یہ مدار جو اس حرکت سے بنا بظاہر شکل دائرہ خط واحد معلوم ہوتا ہے اور حقیقۃً ایک ہموار خط ہے جو بکثرت نہایت چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوں سے مرکب ہوا ہے جن میں ہر خط گویا ایک نہایت چھوٹی شکل متوازی الاضلاع کا قطر ہے۔

اقول یہ جو بیان ہے کہ نافرہ سے دورہ پیدا ہوتا ہے یہی اُن کے طور پر قرین قیاس ہے اور وہ جو اُن کا زبانی زد ہے کہ دورے سے نافرہ پیدا ہوتی ہے بے معنی ہے مگر ہیأت جدیدہ الٹی کہنے کی عادی ہے جس کا ذکر بذیل فصل سوم میں ہوگا ان شاء اللہ تعالٰی۔

تنبیہ: یہ جو یہاں مذکور ہوا کہ جاذبہ و نافرہ مل کر دورہ بناتی ہیں یہی ہیأت جدیدہ کا مزعوم ہے۔ تمام مقامات پر انھیں کا چرچا انھیں کی دھوم ہے ط صفحہ ۹۲ پر بھی یہی مرقوم ہے ص ۵۵ پر اس نے ایک

---

۱ ح، ص ۳۷ — ا ص ۷۷ — ط ص ۴۲ ۱۲

۲ ص ۱۰۲ وغیرہ — ح، ص ۳۸ — ط، ص ۵۵

۳ ص ۱۰۱ وغیرہ ط ۱۳۸ وغیرہا ۱۲

۴ ص ۱۰۴

۵ ص ۱۰۳ ط ص۱۳۸ ن ص۲۳۱ ۱۲

شاخسانہ بڑھایا کہ فرض کرو وقت پیدائش زمین خلا میں پھینکی گئی تھی کوئی شے حائل نہ ہوتی تو ہمیشہ اُدھر ہی کو چلی جاتی راستے میں آفتاب ملا اور اس نے کھینچ تان شروع کی۔

اقول[۱] واقعیات کا کام فرضیات سے نہیں چلتا، مدعی کا مطلب "شاید" اور "ممکن" سے نہیں نکلتا۔ یہ لوگ طریقۂ استدلال سے محض نابلد ہیں، اگر کوئی شے مشاہدہ یا دلیل سے ثابت ہو اور اس کے لئے ایک سبب متعین، مگر اس میں کچھ اشکال ہے جو چند طریقوں سے دفع ہو سکتا ہے اور اُن میں کوئی طریقہ معلوم الوقوع نہیں، وہاں احتمال کی گنجائش ہے کہ جب فہم محقق اور اس کا یہ سبب متعین تو اشکال واقع میں یقیناً مندفع، تو یہ کہنا کافی کہ شاید یہ طریقہ ہو لیکن نا ثابت بات کے ثابت کرنے میں فرض و احتمال کا اصلاً محل نہیں کریوں تو ہمارے اس فرض کی تابع ہوئی، یُوں فرض کریں تو ہو سکے نہ کریں نہ ہو سکے اس سے مدعی کے لئے وہی کافی مانے گا جو مجنون ہو۔ پھر اگر شے ثابت و محقق ہے اور یہ سبب متعین نہیں تو دفع اشکال پر بنائے احتمال ایک مجنونانہ خیال۔ اور اگر سرے سے شئی بھی ثابت نہیں، نہ اس کے لئے یہ سبب متعین، پھر اس میں یہ اشکال، تو کسی احتمال سے اس کا علاج کر کے شے اور سبب دونوں ثابت مان لینا دوہرا جنون اور پورا ضلال۔ پھر اگر علاج کے بعد بھی بات نہ بنے جیسا کہ یہاں ہے جب تو جنونوں کی گنتی ہی نہ رہی۔ یہ نکتہ خوب یاد رکھنے کا ہے کہ بعض جگہ مخالف دھوکا نہ دے سکے۔

(۶) ہر مدار میں جاذبہ و نافرہ دونوں برابر رہتی ہیں[۲] ورنہ جاذبہ غالب ہو تو سیارہ شمس سے جا ملے، نافرہ غالب ہو تو خط مماس پر سیدھی چلی جائے دورہ کا انتظام نہ رہے۔

اقول[۳] بتا چکے ہیں اور خود ہی اس کے خلاف کہتے ہیں اور حقیقتاً تناقض پر مجبور ہیں جس کا بیان فصل اوّل سے بعونہٖ تعالیٰ ظاہر ہوگا۔

(۷) نافرہ بمقدار جذب ہے[۴] اور سرعت حرکت بمقدار نافرہ۔ جذب جتنا قوی ہوگا نافرہ زیادہ ہوگی کہ اس کی مقاومت کرے اور نافرہ جتنی بڑھے گی چال کا تیز ہونا ظاہر ہے کہ وہ تیزیِ لطرت ہے، ولہٰذا سیارہ آفتاب سے جتنا بعید ہے اتنا ہی اپنے مدار میں آہستہ حرکت کرتا ہے سب سے قریب عطارد ہے کہ ایک گھنٹہ میں ایک لاکھ پانچ ہزار تین سو تیس میل چلتا ہے اور سب سے دور نیپچون ایک گھنٹہ میں گیارہ ہزار نو سو اٹھاون میل۔

اقول[۵] یہ قرین قیاس ہے، اور وہ جو نمبر ۱۳ میں آتا ہے کہ جاذبہ و نافرہ بسبب سرعت بدلتی ہیں مکوس کی پر مبنی ہونا ضرور نہیں بلکہ عکس و نسبت بتاتا ہے۔

---

[۱] ص ۱۰۳ [۲] ط ص ۱۳ [۳] ص ۲۹۹ ۲۱
[۴] ط ص ن ص ۱۴

(۸) اجسام[۱] اجزائے دیمقراطیسیہ سے مرکب ہیں۔ نیوٹن نے تصریح کی کہ وہ نہایت چھوٹے چھوٹے جسم ہیں کہ ابتدائے آفرینش سے بالطبع قابلِ حرکت و ثقیل و سخت و بے جوف ہیں، اُن میں کوئی حس میں تقسیم کے اصلاً لائق نہیں اگرچہ وہم ان میں حصے فرض کرسکے۔

اقول اولاً یہ من وجہ ہمارے مذہب سے قریب ہے ہمارے نزدیک ترکیب اجسام جواہر فردہ یعنی اجزائے لایتجزی سے ہے کہ ہر ایک نقطہ جوہری ہے جس میں طول عرض عمق اصلاً نہیں وہم میں بھی اُن کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ فلسفۂ قدیمہ جسم کو متصل وحدانی مانتا ہے جس میں بالفعل اجزاء نہیں اور بالقوہ تقسیم غیر متناہی کا قابل ہے۔

ثانیاً[۲] نیوٹن کی تصریح کہ وہ سب اجزا بالطبع قابل حرکت ہیں بظاہر نمبر ۲ کے مناقض ہے کہ جسم بالطبع حرکت سے منکر ہے اور اثر قاسر سے قبول حرکت اُس کے فقط بالطبع کے خلاف ہے مگر یہ کہا جائے کہ طبیعت ہی میں قبول اثر قاسر کی استعداد رکھی گئی ہے کہ یہ صلاحیت نہ ہوتی تو قاسر سے بھی حرکت ناممکن ہوتی اور طبیعت ہی کو اپنے وزن و ثقل طبعی کے باعث حرکت سے انکار ہے یہ قوت ہے جس کا کام فعل کرنا ہے یعنی محرک کی مزاحمت اور وہ صلاحیت ہے جس کی شان قبول اثر ہے حاصل یہ کہ اپنے وزن کے سبب مخالفت کرتی ہے اور قوت قسر کے باعث قبول کرلیتی ہے تو تعارض نہیں۔

اقول ثالثاً[۳] یہ سب سہی مگر یہ قول ایسا ہوا کہ ساری ہیأت جدیدہ کا خاتمہ کردیا جس کا بیان ان شاء اللہ تعالٰی آتا ہے معلوم نہیں نیوٹن نے کس حال میں ایسا لفظ ثقیل کہہ دیا جس نے اُسی کے ساختہ پرداختہ قواعد جاذبیت کو غتربود کردیا۔

فائدہ: ہمارے علمائے متکلمین ثقل و وزن میں فرق فرماتے ہیں وہ بلحاظ نوع ہے یہ بلحاظ فرد۔ وہ ایک صفت مقتضائے صورت نوعیہ ہے جس کا اثر طلب سفل ہے اُسے حجم و وزن و کثرت اجزاء سے تعلق نہیں لٹھے میں لوہے کی چھٹنکی سے وزن زائد ہے مگر لوہا لکڑی سے زیادہ ثقیل ہے اور مصداق انجم میں کہا ثقل ہمیشہ جسم کو نیچے کھینچتا ہے پھر ثقل کیا کہ ثقل وہ میل طبعی ہے کہ سب اجسام کو کسی مرکز کی طرف ہے۔

اقول یہ مسامحت ہے ثقل میں میل نہیں بلکہ سبب میل ہے جیسا خود آگے کہا کہ وہ دو قسم ہے اوّل مطلق یعنی نفسی ثقل جس کے سبب جملہ اجسام اپنے مرکز مجموعہ کی طرف میل کرتے ہیں، جیسے ہمارے کرہ کے عنصریات جانب مرکز زمین یہ ہمیشہ مقدار مادہ جسم کے برابر ہوتا ہے جس میں اس کی جسامت کا اعتبار نہیں تو لکڑی اور لوہا دونوں کا ثقل مطلق برابر ہے۔

۱؎ ح ص ۲۳ ۱۲ ۲؎ ح ص ۲۴ ۱۲ ۳؎ ص ۲۴ ۱۲

اقول۳۸ اولاً یہ کہنا تھا کہ دونوں ثقل مطلق میں برابر ہیں یعنی میل بمرکز زمین دونوں کی طبیعت میں ہے مطلق میں موازنہ کی گنجائش کہاں۔

ثانیاً اسی وجہ سے مطلق کو مقدار مادہ کے مساوی ماننا جہل ہے کیا مقدار مادہ کی کمی بیشی سے مطلق بدلے گا۔

ثالثاً یہ جو تفاوت مادے سے کم بیش ہوتا ہے محال ہے کہ لوہے اور لکڑی میں مساوی ہو۔ جسم جتنا کثیف تر اس میں مادہ یعنی وہی اجزائے دیمقراطیسیہ کما سیأتی (جیسا کہ آگے آئے گا۔ت) بیشتر لوہے کی کثافت لکڑی کہاں سے لائے گی، یہ لوگ جب اس میدان میں آتے ہیں ایسی ہی ٹھوکریں کھاتے ہیں، پھر ایک دوسرا ثقل مضاف یعنی ایک جسم کو دوسرے کی نسبت سے یہ باختلاف انواع مختلف ہوتا ہے۔ ایک ہی حجم کی دو چیزوں میں ان کے مادوں کی نسبت سے مختلف ہوتا ہے
ایک انچ مکعب لوہا بھی لو اور لکڑی بھی لوہا زیادہ بھاری ہوگا کہ مساوی جسامت کے لوہے میں لکڑی سے مادہ زائد ہے۔

اقول۳۹ فرق کیا ہوا، ثقل مطلق بھی بروفق مقدار مادہ تھا جس کے یہی معنی کہ مادے کی کمی بیشی سے بدلے گا، یہی مضاف میں ہے کمی بیشی کا لحاظ وہاں بھی ہے بے لحاظ تعدد و نسبت دو شے ممکن نہیں، اگر یہ فرض کرو کہ شے واحد میں مادہ اس سے کم ہو جائے تو ثقل کم ہوگا اور زائد تو زائد، تو کیا یہ دو چیزوں اور ان کی نسبت کا اعتبار نہ ہوا۔ بالجملہ ان کے یہاں مدار ثقل کثرت اجزاء پر ہے کم اجزا میں کم زائد میں زائد، اور یہی نہیں مگر وزن تو ان کے یہاں ثقل و وزن شے واحد ہے۔ ہم آئندہ غالباً اسی پر بنائے کلام رکھیں گے۔

(۹) ہر جسم کا مادہ جسے ہیولٰی و خمیر بھی کہتے ہیں وہ چیز ہے جس سے جسم اپنے مکان کو بھرتا اور دوسرے جسم کو اپنی جگہ آنے سے روکتا ہے۔

اقول۴۰ یہ وہی اجزائے دیمقراطیسیہ ہوئے اور ان کی کمی بیشی جسم تعلیمی یعنی طول و عرض و عمق کی کمی بیشی پر نہیں بلکہ جسم کی کثافت پر، ایک حجم کے دو جسم ایک دوسرے سے کثیف تر ہوں جیسے آہن و چوب یا طلا و سیم کثیف تر میں اجزاء زیادہ ہوں گے، یہی زیادہ حجم میں کم جیسے لوہا اور روئی۔

(۱۰) جاذبیت بحسب مادہ گھٹتی بڑھتی ہے اور بحسب مربع بُعد بالقلب۔

اقول۴۱ یہاں مادے سے مادہ جاذب مراد ہے اور تبدل سے طاقت جذب کا تفاوت یعنی

۱؎ ح ص ۲۲ ۲؎ ص ص ۱۳

جاذب میں جتنا مادہ زائد اُتنا ہی اُس کا جذب قوی۔ یہ سیدھی نسبت ہوئی اور بُعد مجذوب کا مجذور، جتنا زائد
اُتنا ہی اُس کا جذب ضعیف۔ اگر بعد پر جذب ہے دو گز پر اس کا چہارم ہوگا، دس گز پر اس کا سو واں حصہ
یہ نسبت معکوس ہوئی کہ کم پر زائد، زائد پر کم۔

نتیجہ: (ا) کثیف تر کہ جذب اشد۔
(ب) قریب تر پر اثر اکثر۔
(ج) خلا محسوس پر عمل اقوی۔

تنبیہ جلیل: اقول یہ قاعدہ دلیل روشن ہے کہ طبعی قوت جذب ہر شے کی طرف یکساں متوجہ ہوتی ہے
مجذوب کی حالت دیکھ کر اس پر اپنی پوری یا آدھی یا جتنی قوت اس کے مناسب جانے صرف کرنا اسی کا کام ہے
جو شعور و ارادہ رکھے طبعی قوت ادراک نہیں رکھتی کہ مجذوب کی حالت جانچے اور اس کے لائق اپنے کل یا حصے سے
کام لے وہ تو ایک ودیعت رکھی قوت بے ارادہ و بے ادراک ہے خود اس میں جدا جدا حصے ہیں نہ شے واحد ہے
اور اس کا فعل واحد ہے اس کا کام اپنا عمل کرنا ہے مقابل کوئی شے کیسی ہی ہو جیسا بھیگا ہوا کپڑا دھوپ میں پھیلا دو
جس کے ایک حصے میں خفیف نم ہو اور دوسرا حصہ خوب تر۔ حرارت کا کام جذب رطوبات ہے، اس وقت کی
دھوپ میں جتنی حرارت ہے وہ دونوں حصوں پر ایک سی متوجہ ہوگی، ولہذا نم کا حصہ جلد خشک ہو جائے گا اور دوسرا
دیر میں کہ اتنی حرارت اس خفیف کو جلد جذب کر سکتی تھی اور اگر یہ ہوتا کہ طبعی قوت بھی مقابل کی حالت دیکھ کر اسی کے
لائق اپنے حصے سے اس پر کام لیتی تو واجب تھا کہ نم بھی اتنی ہی دیر میں سوکھتی جتنی میں وہ گہری تری کہ ہر ایک پر
اسی کے لائق جذب آتا، نم پر کم اور تری پر زائد، حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ دھوپ اپنی قوت جذب کا پورا عمل دونوں
پر کرتی ہے ولہذا نم کو جلد جذب کر لیتی ہے یوں ہی مقناطیس لوہے کے ذروں کو ریزوں سے جلد جذب کرے گا
اگر ہر ایک کے لائق جذب کرتا تو جس قوت سے ریزوں کو کھینچتا تھا عام ازیں کہ کل قوت تھی یا بعض جو نسبت ذروں کو
ان ریزوں سے ہے اسی نسبت کے حصہ قوت سے ذروں کو کھینچتا دونوں برابر آتے، نہیں نہیں بلکہ قطعاً سب کو
اپنی پوری قوت سے کھینچا جب نے ہلکے پر زیادہ عمل کیا یوں ہی بُعد کے بڑھنے سے جذب کا ضعیف ہوتا جانا
قطعاً اسی بنا پر ہے کہ وہی قوت واحدہ ہر جگہ عمل کر رہی ہے، ظاہر کہ قریب پر اس کا عمل قوی ہوگا اور جتنا
بُعد بڑھے گا گھٹتا جائے گا، اور اگر ہر بُعد کے لائق حصے حصے کام کرتے تو ہرگز بُعد بڑھنے سے جذب میں ضعف
نہ آتا جب تک ساری طاقت ختم نہ ہو چکتی کہ ہر حصہ بُعد پر طبیعت اپنی قوت کے حصے بڑھاتی جاتی اور نسبت یکساں
رہتی ہاں جب آگے کوئی حصہ نہ رہتا تو اب بُعد بڑھنے سے گھٹتی کہ اب عمل کرنے کو یہی قوت واحدہ معینہ رہ گئی
بالجملہ بُعد بڑھنے سے ضعف آنے کو لازم ہے کہ ہر جگہ ایک ہی قوت معینہ عامل ہو اور وہ کوئی حصہ نہیں ہو سکتی ہر

حصوں کی تقسیم غیر متناہی ہے حصہ یقینی ہوا وہ کیوں نہ رہا ترجیح بلا مرجح ہے لہذا واجب کہ طبعی جاذب ہمیشہ اپنی پوری قوت
سے عمل کرتا ہے یہ جلیل فائدہ یاد رکھنے کا ہے کہ بعونہ تعالیٰ بہت کام دے گا۔

تنبیہ: اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ مثلاً زمین کا پورا کرہ اپنی ساری قوت سے ہر شے کو کھینچتا ہے جبکہ
مجذوب کے مقابل جتنا ٹکڑا ہے جیسے اس کپڑے کا شرقی تا غربی پھیلی ہوئی ساری دھوپ سے نہ سکھایا تھا بلکہ
اُسی قدر نے جو اس کے محاذی تھی۔

(۱۱) جذب[1] بحسب مادۂ مجذوب ہے، دس جز کا جسم جتنی طاقت سے کھینچے گا تنہا جز کا اس کی
دہ چند ہے۔ اگر تم ایک سیر اور دوسرے دس سیر کے جسم کو برابر عرصے میں کھینچنا چاہو تو کیا دس سیر کو دس گنے زور
سے نہ کھینچو گے۔

اقول[2] یہ بجائے خود ہی صحیح رکھتا تھا جب اس میں مجذوب پر نظر ہو اور اس کے دو محمل ہو سکتے ہیں اول
طلب کا تبدل یعنی ہر مجذوب اپنے مادے اور بُعد کے لائق طاقت مانگے گا جاذب میں اتنی قوت ہے
کھینچ سکا وہ نہیں۔ یوں یہ دونوں نسبتیں مستقیمہ ہیں کہ مجذوب میں مادہ خواہ بُعد جا کچھ بھی زائد ہو اتنی ہی طاقت
چاہے گا۔

دوم مجذوب پر اثر کا تبدل، یوں یہ دونوں نسبتیں معکوس ہیں کہ مجذوب میں مادہ خواہ بُعد جس قدر زائد
اُسی قدر اُس پر جذب کا اثر کم اور جتنا مادہ یا بُعد کم اُتنا ہی زائد۔ مگر اس صحیح بات کو غلط استعمال کیا ہے
اس میں جاذب پر نظر رکھی کہ وہ مادہ و وزن مجذوب کے لائق اس پر اپنی قوت صرف کرتا ہے یہ بھی صاحب ارادہ طاقت
کے اعتبار سے صحیح تھا مگر اُسے قوت طبعیہ پر ڈھالا کہ مجذوب میں جتنا مادہ ہوگا زمین اُسے اتنی ہی طاقت سے کھینچے گی۔
اب یہ محض باطل ہوگیا۔ اولاً تو اس کا بطلان ابھی سن چکے اور انسان سے تمثیل جہالت، انسان ذی شعور ہے
زمین صاحب ادراک نہیں کہ مجذوب کو دیکھے اور اس کی حالت جانچے اور اس کے لائق قوت کا اندازہ کرے تاکہ
اتنی ہی قوت اس پر خرچ کرے۔

تنبیہ: اگر یہ ہے تو وہ پہلا قاعدہ جس پر ساری ہیأت جدیدہ کا مدار ہے اور سردار فلسفہ جدیدہ نیوٹن کا
اختراع ہے صاف غلط ہو جائے گا جب زمین مجذوب کے مادوں کا ادراک کرتی ہے اور ان کے مقابل اپنی قوت
کے حصے چاہتی ہے تو کیوں نہ اس کے بعد کا ادراک کرے گی اور ہر بُعد کے لائق اپنی قوت کا حصہ پہنچائے گی
تو ہر بُعد پر جذب یکساں رہے گا۔

---

[1] ط صلا

ثانیاً تنبیہ **اقول** و حظ نمبر ۲ سے یہاں ایک اور سخت اعتراض ہے نمبر ۱۵ میں آتا ہے کہ تمہارے نزدیک اختلاف وزن اختلاف جذب پر متفرع ہے اور ہم ثابت کردیں گے کہ ہیأتِ جدیدہ کو اس اقرار پر قائم رہنا لازم ورنہ ساری ہیأت باطل ہوجائے گی۔ اب یہاں اختلاف جذب اختلافِ وزن پر متفرع کیا کہ دس سیر کا جسم دس گنی طاقت سے کھینچے گا۔ یہ کھلا دور ہے اگر کہئے اختلاف وزن پر نہیں اختلاف مادّے پر متفرع کیا اختلاف وزن سے مثال دی ہے کہ ہمارے جذب سے پہلے جذب زمین نے وزن پیدا کردیا ہے۔

اقول مختلف قوتِ جذب چاہنا اختلافِ وزن سے ہوتا ہے مادّے میں جب پیش از جذب کچھ وزن ہی نہیں تو بے وزن چیز قلیل ہو یا کثیر مختلف قوت چاہے گی۔ اگر کہئے اختلاف مادّے سے ماسکہ مختلف ہوگی لہذا مختلف جذب درکار ہوگا۔

اقول ماسکہ بجب وزن ہی تو ہے (ملہ) پھر اختلاف وزن ہی پر بنا آگئی اور دور قائم رہا مگر صاف انصاف یہ کہ نمبر ۲ نیوٹن کے قول نمبر ۶ پر مبنی اور ہیأتِ جدیدہ کا بکل ہے جسے وہ کسی طرح تسلیم نہیں کرسکتی بلکہ جابجا اس کا رد کرتی ہے جس کا بیان نمبر ۱۵ میں آتا ہے۔ ہیأتِ جدیدہ کے طور پر صحیح یہ ہے کہ ماسکہ بربنائے وزن نہیں بلکہ نفس مادّے کی طبیعت میں حرکت سے انکار ہے تو جس میں مادہ زیادہ ماسکہ زائد انکار افزون تو اس کے جذب کو قوت زیادہ درکار۔ یہ تقریر یاد رکھئے اور اب یہ اعتراض یکسر اُڑ گیا۔

تنبیہ: ہیأتِ جدیدہ نے اس تناقض کی بنا پر ایک اور قاعدہ اس سے بھی زیادہ باطل تراشا ہے اپنے مشاہدے سے ثابت بتاتی ہے بھلا مشاہدے سے زیادہ اور کیا درکار ہے۔ وہ اس سے اگلا قاعدہ ہے۔

تنبیہ ضروری: **اقول** یہ دونوں قاعدے متناقض صریح ہیں ان سے اتنا کھل گیا کہ جذب کی تبدیلی تین ہی وجہ سے ہے مادۂ جاذب مادۂ مجذوب بُعد، جن میں قابل قبول صرف دو ہیں مادۂ مجذوب اسے [illegible] نے ظہور میں نمبر ۱۰ شطرنج میں بغلط پڑھایا، بہرحال مجذوب واحد پر بُعد واحد سے جاذب واحد کا جذب ہمیشہ یکساں رہے گا وہ جو نمبر ۱۳ میں آتا ہے کہ جاذبیت بحسب سرعت بدلتی ہے، نمبر ۷ میں گزرا کہ اصل میں سرعت بحسب جاذبیت بدلتی ہے۔

(۱۴) جذب[1] اگرچہ باختلاف مادۂ مجذوب مختلف ہوتا ہے مگر جاذب واحد مثلاً زمین کے جذب کا اثر تمام مجذوبات صغیر و کبیر پر یکساں ہے سب ہلکے بھاری اجسام کہ زمین سے برابر فاصلے پر ہوں ایک ہی رفتار سے ایک ہی آن میں زمین پر گرتے کہ ان میں آپ تو کوئی میل ہے نہیں جذب سے گرتے اور اس کا اثر سب پر

۱؎ ط صفحہ ۳ تا صفحہ ۵ ۱۲

برابر ایک حصہ مادہ کو زمین نے ایک قوت سے کھینچا اور دس حصے کو دہ چند قوت سے، تو حاصل وہی رہا کہ
ہر حصہ مادہ کے مقابل ایک قوت، لہٰذا اثر میں اصلا فرق نہ ہونا تھا مگر ہوتا ہے بھاری جسم جلد آتا ہے اور ہلکا دیر میں،
اس کا سبب بیچ میں ہوائے حائل کی مقاومت ہے بھاری جسم سے جلد مغلوب ہو جائے گی کم روکے گی جلد آئیگا
ہلکے سے دیر میں متاثر ہوگی، زیادہ روکے گی دیر لگائے گا۔ اس کا امتحان آلہ ایرپمپ سے ہوتا ہے جس کے
ذریعہ ہوا برتن سے نکال لیتے ہیں۔ اس وقت روپیہ اور روپے برابر کاغذ کا پرچہ ایک ہی رفتار سے زمین پر پہنچتے ہیں۔
حاصل ہے اس کا جو چار سطروں سے زائد میں تھا۔

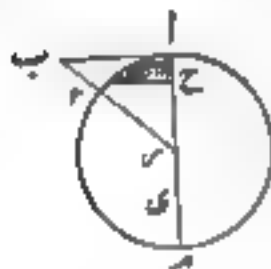
اقول اولاً اس سے بڑھ کر عاقل کون کہ لفظ کے اور معنی نہ سمجھے جس میں وزن زیادہ ہے وہ مقاومت
ہوا پر جلد غالب آتا ہے، زیادہ وزن کے کیا معنی، یہی نا کہ وہ زیادہ جھکتا ہے یہ اس کی اپنی ذات سے ہے
تو اسی کا نام میل طبعی ہے جس کا ابھی تم نے انکار مطلق کیا اور اگر زمین اسے زیادہ جھکاتی ہے تو یہی تفاوت
اثر جذب ہے اس پر زیادہ نہ ہوتا تو زیادہ کیوں جھکتا۔

ثانیاً زیادت وزن کا اثر صرف یہی نہیں کہ مقاومت پر جلد غالب آئے بلکہ اس کا اصل اثر زیادہ جھکنا ہے
مقاومت پر جلد غلبہ بھی اسی زیادہ جھکنے سے پیدا ہوتا ہے اگر پہاڑ اگر معلق رہے نیچے نہ جھکے ہوا کو ذرہ بھر شق نہ کرے گا
تمہاری جہالت کہ تم نے فرع کو اصل سمجھا اور
اصل کو یک قلم اڑا دیا۔ مقاومت پر اثر ڈالنا زیادہ جھکنے پر موقوف تھا لیکن زیادہ جھکنا کسی مقاوم کے ہونے
نہ ہونے پر موقوف نہیں وہ نفس زیادت وزن کا اثر ہے تو ہوا بالکل نکال لینے پر بھی یقیناً رہے گا اور روپیہ ہی
جلد پہنچے گا بلکہ ممکن کہ اب پہلے سے بھی زیادہ کہ اس وقت اس کی جو کچھ کہ ہوا کی روک تھی اب وہ روک بھی
نہیں۔ اہل انصاف دیکھیں کیسی صریح باطل بات کہی اور مشاہدے کے سر تھوپ دی، یہ حالت ہے ان کے
مشاہدات کی، یہ دیگ کا چاول یاد رہے کہ آئندہ کے اور خلاف عقل دعووں کی بانگی ہے اور اس کا زیادہ مزہ فصل
دوم میں کھلے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہمارے نزدیک حقیقت امر یہ ہے کہ ہر ثقیل میں ذاتی ثقل اور طبعی میل سفل ہے
کہ بزیادت وزن زائد ہوتا ہے تو ہلکی خود ہی کم جھکے گی اگرچہ ہوا حائل نہ ہو اور حائل ہوئی تو اسے شق بھی کم کرے گی
تو بھاری چیز کے جلد آنے کا ایک عام سبب ہے اس میں میل فزوں ہونا خواہ کوئی حائل ہو یا نہ ہو، اور در صورت
حیلولت زیادت وزن کے باعث حائل کو زیادہ شق کرنا تو بفرض غلط ہوا برتن سے بالکل نکال بھی لی جائے روپیہ
پھر بھی پرچے سے یقیناً جلد آئے گا اگرچہ چند انگل کی مسافت میں تھوڑا فرق محسوس نہ ہو۔

(۱۳) جب کوئی جسم دائرے میں دائر ہو تو مرکز سے ناخوش اور مرکز کی طرف جاذبہ (ازانجا کہ

۱؎ ص ۱۰۳ ۱۲

مساوی ہیں (ماموں) تو دونوں قوسیں مساوی ہیں (مقالہ ۳ شکل ۲۸) بالجملہ اسی پر بے شمار استنادے ہیں۔

مع ہذا یہ ضرور ہے کہ مہندسین نہایت صغیر قوسوں میں اُن کے وتر اُن کی جگہ لے لیتے ہیں جیسے اعمال کسوف و خسوف میں، مگر اسے تو حکم عام دینا ہے، اور جگہ یہ تو کیسے چلے گا، دیکھو نصف دورہ ۱۸۰ درجے محیط ہے اور اس کا وتر کہ قطر ہے صرف ۱۲۰ درجے، وہ بھی قطر یا محیط کے ۱۵[1] سے بھی کم ہوئے فرض کرو قوس ا ہ ۹۰ درجے ہے تو درجات قطر سے اس کا سہم صرف ۳۰ ہے اور اس کا جیب تقریباً ۵۲[2] اور قوس تقریباً ۹۴[3] مجموعہ ہے جو اُن سب کو مساوی لے۔

حاشا تساوی تو تیں پر شکل وہ نہ ہوگی بلکہ یہ اب دلیل واقعہ ہے آ کو مرکز مان کر بعد آب پر قوس ب ح کھینچی جس نے محیط کو ح پر قطع کیا اور قطر کو ح پر تو ا ح مسافت و اثر دافعیت ہوئی اور ا ح اثر جاذبیت اب ا ح سہم قوس ا ح نہیں بلکہ اس کا سہم ا ح ہے بحکم شکل مذکور اقلیدس ا ح جیب مربع آ ح جیسے کا ذکر جاذبیت ا ح۔

مساوات دعویٰ میں جاذبہ نافرہ دونوں نہیں اور بفرض باطل اس دلیل سے ثابت ہوا تو جاذبہ کا بحسب مربع مسافت بدلنا جسے بناء ثانی مربع رفت کہ مربع مسافت نہیں بلکہ مسافت مساویہ کو زمانہ اقل میں قطع کرنا نافرہ کے دعوے کو تساوی جاذبہ و نافرہ پر ڈھالا کیا اور اسے خود شکل میں بگاڑ دیا کہ جاذبہ سہم رکھی اور دافعہ جیب، بلکہ وتر، بلکہ قوس۔ اہل انصاف دیکھیں یہ حالت ہے ان کی اوہام پرستی کی، اپنے باطل خیالات کو کیسا زبردستی براہین ہندسی کا لباس پہنا کر پیش کرتے ہیں۔

(۱۴) ہر دائرے میں جاذبہ ہو یا نافرہ بحسب نصف قطر بہ مربع زمانہ دورہ ہے[4] اسی[5] سے معلوم ہو سکتا ہے کہ آفتاب جو زمین کو کھینچتا ہے اور زمین قمر کو ان دونوں کششوں میں کیا نسبت ہے نصف قطر مدار قمر کو ایک فرض کریں تو نصف قطر مدار زمین ۴۰۰ ہوگا اور اس کی مدت دورہ ۳۶۵٫۲۶ دن ہے اور اس کی

---

[1] یعنی ۱۱۴ درجے ۳۵ دقیقے ۲۹ ثانیے ۲ ثالثے ۴۴ رابعے ۱۴ منہ غفرلہ

[2] یعنی ۵۱ درجے ۵۵ دقیقے ۴۱ ثانیے ۲۹ ثالثے ۱۲ رابعے ۱۲ منہ غفرلہ

[3] یعنی ۹۲ درجے ۴۹ دقیقے ۵۷ ثانیے ۴۰ ثالثے ۴۴ رابعے ۱۲ منہ غفرلہ

[4] ص ۱۰۱ ۱۲

[5] ص ۲۰۹ ۱۲

۰٫۰۰۲۲۵۶۵۳۳ ان ۱۰ انجذاب قمر بہ شمس انجذاب قمر بہ ارض = $(\frac{1}{260022})^2 : (\frac{1}{3250028})^2$ = ۱ : ۲٫۲۲ یعنی شمس
اکو زور سے قمر کو ۲٫۲ زمین سے زیادہ کھینچتا ہے انتہی۔

اقول منتسبین بدل گئے یوں کہنا تھا کہ انجذاب قمر بہ ارض : انجذاب قمر بہ شمس :: ۱ : ۲٫۲ اور اختصار میں ۱/۲٫۲ چاہئے تھا کہ حاصل ۰٫۴۴۴۴ ہے کہ ربع سے قریب ہے پھر بالفرض صحت اس سے ثابت ہوتی تو وہ نسبت جو قمر کو زمین اور زمین کو شمس کی کشش میں ہے جیسا کہ ابتداءً دعوٰی کیا تھا اور نتیجہ میں رکھی وہ نسبت جو قمر کو کشش زمین و شمس میں ہے خیر اسے کہہ سکیں کہ بوجہ قلتِ تفاوت دورہ و بُعدِ زمین دونوں و بُعد قمر رکھا مگر اس کے بیان میں اس دلیل کا مبنٰی یہی قاعدہ نمبر ۱۲ ہے اور اس کا مبنی قاعدہ نمبر ۱۳ جس کے شدید ابطال ابھی سن چکے

(۱۵) وزن جذب سے پیدا ہوتا اور اس کے اختلاف سے گھٹتا بڑھتا ہے اگر جسم پر جذب اصلاً نہ ہو یا سب طرف سے مساوی ہونے کے باعث اس کا اثر نہ رہے تو جسم میں کچھ وزن نہ ہوگا ہم اگر مرکز زمین پر چلے جائیں تمام ذراتِ زمین ہم کو برابر کھینچیں گے اور اثر کشش جاتا رہے گا ہم بے وزن ہوجائیں گے۔

اقول یہ نری بے وزن وہی ابطال بات کہ جسم میں خود کچھ وزن نہیں جذب سے پیدا ہوتا ہے ہیأت جدیدہ کی کثیر تصریحات سے واضح و آشکار ہے (اکثافت عطارد و سولے کے قریب زمین سے وہ چند ہے مگر اس کے صغر کے سبب اس کی جاذبیت جاذبیت زمین کی ۱/۲ ہے اسی نسبت سے اوزان اس کی سطح پر گھٹتے ہیں جو چیز زمین پر من بھر ہے عطارد پر رکھ کر تولیں تو صرف چوبیس سیر ہوگی۔ ب سطح آفتاب پر جسم کا وزن سطح زمین سے ۲۰ گنا ہوتا ہے یعنی یہاں کا من وہاں کا ٹن ہوجائے گا وہاں کا ٹن یہاں من رہے گا اس کا دو فصل ۲ ۲۱۳ ۲ سے روشن ہوگا ج جو چیز سطح زمین سے تیس ہزار چھ سو رطل کی ہے کہ اس کے بُعد مرکز سے بقدر نصف قطر زمین ہے اگر سطح زمین نصف قطر کی دوری پر رکھیں ۹ سو رطل رہ جائے گی اور پورے قطر کے بُعد پر چار ہی سو اور ڈیڑھ قطر کے فاصلہ پر سوا دو سو اور دو قطر کے فصل پر ایک سو چالیس ہی رطل رہے گی کہ مربع بُعد جتنے بڑھتے ہیں جاذبیت اتنی ہی کم ہوتی ہے تو ویسا ہی وزن گھٹتا جائے گا یعنی ساڑھے چار قطر کے بُعد پر ۳۶ ہی رطل رہے ۴ اور ساڑھے پانچ پر صرف ۲۵، اور ساڑھے نو پر ۹ ہی رطل، اور ساڑھے چودہ پر چار رطل، اور ساڑھے انتیس

علٰہ کما قال فی اول ھٰذہ النمرۃ ۳۰۹ ان القصیر دور حول الشمس علی معدل بعد الارض و فی نقص مدۃ دوران الارض حولھا الخ ۱۲ منہ۔

۱؎ ط ص ۱۰۰ ۱۲ ۲؎ ط ص ۳۵۶ ۱۲ ۳؎ ص ۲۸۲ ۱۲
۴؎ ص ۱۳۲ ۵؎ ج ص ۳۷

پر ایک ہی رطل رہے گا، تین ہزار پانچ سو تنا نوے رطل اُڑ جائیں گے وعلیٰ ہذا القیاس تو زمین پر خط استوا کے
پاس شے کا وزن کم ہوگا اور جتنا قطب کی طرف بڑھتا جائے گا کہ خط استوا کے پاس جاذبیت کم ہے اور قطب کے
پاس زیادہ۔ ولیم ہرشل نے کہا نجمات پر یعنی مریخ و مشتری کے درمیان آدمی ہو تو ساٹھ فٹ اونچا بے تکلف
جست کر سکے۔

اقول تو ویزیس پر جاکر تو خاصا پکھیرو ہو جائے گا جدھر چاہے اُڑتا پھرے گا۔ پھر کہا اور ساٹھ
فٹ بلندی سے اُن پر گرے تو اس سے زیادہ ضرر نہ دے جتنا ہاتھ بھر بلندی سے زمین پر گرنا۔

اقول تو نیپچون پر جاکر تو روئی کا گالا ہو جائے گا کہ ہزاروں گز بلندی سے سخت پتھر پر گرے کچھ ضرر
نہ ہوگا۔ یہ ہیں ان کی خیالی بندیاں، اور انہیں ایسا بیان کریں گے گویا عطارد و آفتاب پر کچھ رکھ کر تول لائے ہیں
نجمات پر بیٹھ کر کود آئے ہیں ان تمام خرافات کا بھی ماحصل وہی ہے کہ جسم میں فی نفسہ کوئی وزن نہیں۔ ورنہ
ہر گز ہر مقام ہر بُعد پر محفوظ رہتا جاذبیت کی کمی بیشی سے صرف اس پر زیادت میں کمی بیشی ہوتی ظاہر
ہے کہ جو کچھ بھی وزن مانو اس سے زیادہ بُعد پر بُعد، رُبا بُعد گھٹے گا اور بُعد حیاتِ جدیدہ میں غیر محدود ہے
تو کمی بھی غیر محدود ہے۔ پہاڑ کا وزن رائی کے دانے کا ہزارواں حصہ رہے گا پھر اس پر بھی نہ رُکے گا تو
کوئی وزن کہیں محفوظ نہیں جسے اصل ٹھہرایئے مگر اس جری بہادر ط نے اسے اور بھی کھلے لفظوں میں کہہ دیا
اس کی عبارت یہ ہے جس سبب سے کہ چیزیں زمین پر گر پڑتی ہیں اُسی سبب سے اُن میں وزن بھی پیدا
ہوتا ہے یعنی کشش ثقل ان کو بھاری کرتی ہے بوجھ اشیاء میں موافق مقدار کشش کے ہوگا۔ یہ سب فلسفہ جدیدہ
اور اس کی تحقیقات ندیدہ کہ پہاڑ میں آپ کچھ وزن نہیں وہ اور رائی کا ایک دانہ ایک حالت میں ہیں۔

اقول حقیقت امر اور اختلافِ جذب سے اُن کے دعوے کا کشف یہ ہے کہ ہر جسم ثقیل یقیناً اپنی حد
ذات میں وزن رکھتا ہے۔ پہاڑ اور رائی ضرور مختلف ہیں بیشی میں جتنا وزن ہو اس کے لائق دباؤ ڈالے گی
پھر اگر اس کے ساتھ کوئی جذب بھی شریک کرو تو دباؤ بڑھ جائے گا اور جتنا جذب بڑھے اور بڑھے گا بیس سیر
کا پتھر آدمی سر پر رکھے دب جائے گا اور اس میں رسیاں باندھ کر دو آدمی نیچے کو زور کریں دباؤ بڑھے گا۔
چار آدمی چاروں طرف سے کھینچیں اور بڑھے گا لیکن جذب کی کمی بیشی اصل وزن پر کچھ اثر نہ ڈالے گی جذب کم ہو

۱؎ ط ص ۳۲۶ ۱۲ ۲؎ ص ۲۹۰ ۳؎ دیکھو ص ۲۱۱ ۱۲

۴؎ اقول بعد دیگر سیارہ دیگر کے جذب سے اور وزن ہلکا ہوگا زمین کے خلاف جہت کھینچا اور بفرض غلط
جذب بھی تو کام نہ دے گا کہ وہ بھی عارضی ہوا کلام وزن اصلی میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ

یا زائد یا اصلاً نہ ہو وہ بدستور رہے گی، ہاں اگر اوپر کی جانب کوئی جاذب یا چابی کی طرح اُدھر سے سہارا دے یا کمانی کی
لچک کی طرح اوپر اُچھالے تو ان صورتوں میں وزن کا احساس کم ہوگا یا اصلاً نہ ہوگا فی نفسہٖ وزن اصلی اب بھی برقرار رہے گا
مگر جذب زمین کی کمی یا نفی احساس اصلی میں بھی فرق نہیں کرسکتی کہ نیچے جذب نہ ہونا اوپر کو کھینچنا ہے نہ سہارا
نہ اُچھال تو اصلی وزن کا زیادہ کم ہونا محال۔ بالجملہ جذب مؤید تھا نہ کہ مولد، لیکن انھوں نے جذب کو وزن کا مولد
مانا اور واقعی اُن کو اس مکابرے کی ضرورت ہے کہ وزن ذاتی میل طبعی کو ثابت کرے گا اور اس کا ثبوت
جاذبیت کا خاتمہ کردے گا کما سیأتی (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت) اور اس کے ختم ہوتے ہی ساری ہیأت
جدیدہ کی عمارت ڈھ جائے گی کہ اس کی بنیاد کا یہی ایک پتھر ہے تو قطعاً اس کا مذہب یہی ہے جیسا کہ اُس
کی تصریحات کثیرہ سے آشکار۔ نیوٹن کا قول نمبر ۵ جسے مانتا ہو پہلے ہیأت جدیدہ کا سارا دفتر اور خود نیوٹن کے
قواعد جاذبیت سب دریا بُرد کردے ظاہراً وہ نیوٹن نے ۱۶۶۵ء سے پہلے کہا ہو جب تک سیب سے گر کر
جاذبیت نہ سجھائی تھی اور اسی پر نادانستہ نمبر ۲ مبنی ہوا بہرحال کچھ ہو ہم سب ان کی ان تصریحات قطعاً قطعیہ
سے کام لے سکتے ہیں کہ انھیں کے اقوال ہیں لیکن ان کو اس نمبر ۵ سے کوئی مفر نہیں وہ ہیأت جدیدہ کی بنی بھی
چاہیں تو اس کے ماننے پر مجبور ہیں کہ کسی جسم میں خود کوئی وزن نہیں بلکہ جذب سے پیدا ہوتا ہے، یہ بات خوب
یاد رکھنے کی ہے کہ آئندہ دھوکا نہ ہو ہم اس پر اس سے زیادہ کیا کہیں جو کہہ چکے کہ یہ بداہۃً باطل ہے، ہاں
وہ جو گردوں پر اختلاف وزن بکیا ہے اس سے سہل تر انھیں بتادیں۔

فاقول ہیأت جدیدہ سے کوئی خط استوا سے قطب تک دوڑے یا عطارد و آفتاب تک
چھلانگتی پھرے اس کا زعم سلامت ہے تو خود اس کے گھر میں ایک ہی جگہ رکھے رکھے شے کا وزن گھٹتا بڑھتا
رہے گا آج سیر بھر کی ہے کل سوا سیر ہوجائے گی پرسوں تین پاؤ رہ جائے گی پھر ڈیڑھ سیر ہوجائے گی،
کوئی عاقل بھی اس کا قائل ہے وجہ یہ کہ سیارات واقمارات ونجیمات (وہ مشابہ سیارہ سوا سو سے زائد
اجرام کہ مریخ ومشتری کے درمیان ابھی انیسویں صدی میں ظاہر ہوئے ہیں جن میں جونو ووسطا وسیرس و
پالس زیادہ مشہور ہیں) اگرچہ کثافت وبُعد میں مختلف ہوں جاذبیت رکھتے ہیں اور قطعاً مجموعہ تفاضل کے
برابر نہیں ہوسکتا، اب جس وقت ان کا اجتماع زمین کی جانب مقابل ہو کر شے ان کے اور زمین کے بیچ میں ہو
تو زمین کی جاذبیت تو شے میں وزن پیدا کرے گی اور ان سب کی جاذبیت کہ جانب مخالف ہے ہلکا کرے گی،
غلبہ جذب زمین کے باعث وزن بقدر تفاضل رہے گا اور جب ان کا اجتماع زمین کے اس طرف ہو کر شے

---

[1] یہ مدت وحدت تنظیر ہے نہ کہ تحدید ۱۲ منہ غفرلہ

د ہوا دیکھو ہُوا۔ اصول علم الہیات[1] وغیرہ سب میں اس کا یہ جواب دیا کہ بعید پر جذب کم ہوتا ہے سمت مواجہہ قمر میں پانی قمر سے قریب اور زمین بعید ہے، لہٰذا اس پانی پر زمین سے زیادہ جذب ہوا اور بہ نسبت زمین کے چاند سے قریب تر ہوگیا یوں ارتفاع ہوا اُدھر کا پانی قمر سے بعید اور زمین سے قریب ہے، لہٰذا زمین پر پانی سے زیادہ جذب ہُوا اور اُدھر کا حصّہ زمین چاند سے بہ نسبت آب[2] قریب تر ہوگیا تو وہ پانی مرکز زمین سے دُور ہوگیا اور مرکز زمین سے دُوری بلندی ہے اُدھر یوں ارتفاع ہُوا۔

اقول اوّلاً جس طرح قرب و بُعد سے اثر جذب میں اختلاف ہوتا ہے یونہی مجذوب کے ثقل وخفت سے بھاری چیز کم کھینچے گی اور ہلکی زیادہ سمت مقابل کا پانی بہ نسبت زمین کیا ایسا بعید ہے کہ زمین سے متصل ہے اور سمندر کی گہرائی زیادہ سے زیادہ پانچ میل بتائی گئی ہے[3] قمر کا بُعد اوسط ٢٣٨٨٣٣ میل ہے اور زمین کا قطر معدل ٧٩١٣ میل تو اس جانب کے اجزائے ارضیہ کا قمر سے بُعد ٢٤٦٧٤٦ میل ہوا اس کثیر بُعد پر چار پانچ میل کا اضافہ ایسا کیا فرق دے گا لیکن پانی بہ نسبت زمین بہت ہلکا ہے زمین کی کثافت پانی سے چھ گنی کے قریب ہے یعنی ٥٫٦٦[4] تو اگر تفاوت بُعد اس کے جذب میں کچھ کمی کرے تفاوت ثقل اس کمی پر غالب آئے گا یا نہ سہی پوری تو کردے گا۔ اور زمین و آب پر جذب یکساں رہ کر پانی زمین سے ملا ہی رہے تو مد نہ ہوگا بخلاف سمت مواجہہ قمر کہ اُدھر کا پانی قرب و لطافت دونوں وجہ کا جامع ہے تو اسی طرف مد ہونا چاہئے۔

ثانیاً نمبر ۱ میں آتا ہے ہوا و آب و خاک مجموعہ تمھارے نزدیک کرۂ زمین ہے اور شمس مجموعہ کو جذب کررہا ہے تو سب ایک ساتھ اُٹھیں نہ کہ ادھر کا پانی زمین کو چھوڑ جائے اور ادھر کی زمین پانی کو چھوڑ آئے، دیکھو تمھارے زعم میں جذب شمس سے زمین گھومتی ہے تو تینوں جز خاک و آب وہوا کو ایک ساتھ یکساں متحرک مانتے ہو نہ کہ سب ایک دوسرے سے جدا ہوکر چلیں۔

---

[1] ص ١٥٤ ط ١٠٨ ح ٢٠٥ و ٢٠٦ ص ٢٥ اس کے آخر میں اُسے جاہلانہ بیان کیا اور ط میں عجزانہ اقرار کرکے کہ اس کا بیان بہت پیچیدہ ہے اور بات صاف نہ کہہ سکا۔ ح کا کلام بھی مضطرب مشتبہ سا رہا، ص نے صاف بیان کیا لہٰذا ہم نے اُسی سے نقل کیا ١٢ منہ غفرلہ

[2] تو نظارہ عالم میں یہ او جہالت اُسے یوں لکھا کہ دوسری جانب کا پانی بُعد کے باعث ساکن رہتا ہے لیکن زمین جو اس پانی کے اندر ہے کھینچی ہے۔

[3] جغرافیہ طبیعی ص ١٩-١٢

[4] حدائق میں گزرا ۳ گنے بعد۔

ثالثاً اگر ایسا ہوتا سمت مراجح کی ہوا پر قمر کا جذب ادھر کے پانی سے بھی زائد ہوتا کہ اقرب بھی اور الطف بھی، اور اُدھر کی ہوا کو تمہارے زعم باطل پر اُدھر کا پانی چھوڑ آتا جس طرح اُس پانی کو اُدھر کی زمین چھوڑ لگی تو لازم تھا کہ مد کے وقت دونوں طرف نہ سطح زمین پر پانی ہوتا نہ سطح آب پر ہوا، بلکہ ہر دو کے بیچ میں خلا ہوتا یہ بداہۃً باطل ہے۔ اطراف کے پانی کا آکر اس جگہ کو بھرنا کیوں، یہ حرکت نہ ان پانیوں کے مقتضائے طبع ہے نہ زمین کا اثر نہ استحالۂ خلا کی ضرورت، نمبر ۲۵ میں آتا ہے کہ خلا تمہارے نزدیک محال نہیں، پھر بلاوجہ اور پانی کیوں چل کر آئیں گے۔

وجہ دوم، کشش قمر سے مد ہوتا تو اُس وقت ہوتا جب قمر عین نصف النہار پر سیدھے خطوں میں پانی کو کھینچتا ہے لیکن پانی وہاں کا اٹھتا ہے جہاں نصف النہار سے گزرے قمر کو گھنٹے[1] ہو چکے ہیں۔ اصول ہیأت میں اس کے دو جیلے گھڑے۔ پہلے پانی کا سکون اسے فوراً جذب قبول نہیں کرنے دیتا انتہی یعنی جسم میں حرکت سے انکار ہے حتی الامکان محرک کی مقاومت کرے گا اس لئے پانی فوراً نہیں اٹھتا۔

اقول اوّلاً قمر صرف سیدھے خطوں پر کھینچتا ہے یا ترچھے پر بھی، برتقدیر اول کس قدر باطل مریح ہے کہ جس وقت جذب ہو رہا تھا پانی نہ اٹھا، جب جذب اصلاً نہ رہا گزروں اٹھا یعنی وجود سبب وجود سبب سے نہیں ہوتا بلکہ سبب معدوم ہونے کے گھنٹوں بعد۔ برتقدیر ثانی قمر جس وقت افق شرقی پر آیا اُسی وقت سے اس پانی کو کھینچ رہا تھا تو ٹھیک دوپہر کو اُٹھنا فوراً اثر قبول کرنا نہ تھا بلکہ چھ گھنٹے بعد جب کہ دوپہر کامل جذب ہوا اور وہ بھی اس طرح کہ ہر لحظہ پہلے سے قوی تر ہوتا جاتا یہاں تک کہ نصف النہار پر غایت قوت پر آئے اور پانی کو اصلاً خبر نہ ہو جب جذب ضعیف پڑے اور آنا فانا زیادہ ضعیف ہوتا جائے تو گھنٹوں کے بعد اب اثر پیدا ہوا اور یہیں سے حدائق النجوم کے جواب کا رد ہو گیا کہ امتداد سبب اشتداد سبب سے زیادہ مؤثر ہے۔

اقول ہاں گرمی کے سہ پہر کو دوپہر سے زیادہ گرمی ہوتی ہے جاڑے کی سحر کو شب سے زیادہ سردی ہوتی ہے مگر زیادت کا فرق ہوتا ہے نہ یہ کہ مدت مدید تک بڑھتا ہوا اشتداد و امتداد درکے اور اثر اصلاً نہ ہو جب وقتاً فوقتاً بڑھتے ہوئے ضعف کا امتداد ہو اس وقت آغاز اثر ہو یعنی جون جولائی کی دوپہر کو اصلاً گرمی نہ ہو تیسرے پہر کو پیدا ہو۔ دسمبر جنوری کی آدھی رات کو سردی نام کو نہ ہو سحر کے وقت شروع ہو، ایسا اُلٹا اثر ہیأت جدیدہ میں ہوتا ہو گا۔

ثانیاً محرک کی قوت اگر جسم پر غالب نہ ہو اصلاً حرکت نہ دے گا، من بھر کے پتھر میں رسّی باندھ کر

---

[1] ص ۲۹۶

ایک بچہ کھینچے کبھی نہ کھینچے گا اور اگر اس درجہ غالب ہو کہ اسے تاب مقاومت نہ ہو فوراً متحرک ہوگا مزاحمت کا اثر اصلاً
ظاہر نہ ہوگا جیسے ایک مرد گیند کو کھینچے اور اس کی مقاومت اس کی قوت کے سامنے قیمت رکھتی ہے تو البتہ فوراً
اثر نہ ہوگا اسے قوت بڑھانی پڑے گی زیادت قوت کے وقت اثر ہوگا نہ یہ کہ انتہا سے قوت تک زور کرکے تھک جائے
اور نہ یہ اب کہ ضعیف زور رہ جائے اور لحظہ بلحظہ گھٹتا جائے تو اس گھٹتی ہوئی قوت کو مانے۔ پانی کی مقاومت
قمر کی قوت کے آگے اول تو قسم دوم کی ہونی چاہیے جو ساری زمین کو کھینچے لے جاتا ہے اس کے سامنے اتنا پانی
ایسا کتنے پانی میں ہے کہ گنتی نام کو نہ لے اور نہ سہی قسم سوم ہی مانئے تو انتہائے قوت کے وقت اثر ظاہر ہونا
تھا نہ کہ تھک رہنے کے بعد مری ہوئی طاقت سے۔

ثالثاً جب پانی اتنی مقاومت کرے واجب ہے کہ زمین اس سے بدرجہا زائد مزاحم ہو تو جس
وقت پانی اٹھے زمین اس سے بہت دیر بعد متاثر ہو اور اس طرف کے پانی کا اٹھنا خود نہ تھا بلکہ زمین کے
اٹھنے سے تو واجب کہ ادھر کے پانی میں جب مد ہو اُدھر کے پانی میں سکون ہو اُدھر کے پانی میں مد آن بعد
جب زمین اٹھے مد ہو اُس وقت ادھر کے پانی میں کب کا ختم ہو چکا ہو حالانکہ دونوں طرف ایک ساتھ
ہوتا ہے۔

رابعاً رات دن میں دو ہی مد ہوتے ہیں اب لازم کہ چار ہوں دو پانی کے اپنے اور دو جب
زمین متاثر ہو کر اُٹھے۔

خامساً جانب مواجہ قمر میں چار مد ہوں اور طرف مقابل میں دو کہ بالتبع زمین ہیں اور اس کے
دو ہی تھے۔ غرض یہ لوگ اپنے اوہام بنانے کے لئے جو چاہیں منہ کھول دیتے ہیں، اس سے غرض نہیں کہ
اوندھی پڑے یا سیدھی، اور پڑتی اوندھی ہی ہے۔ حیلہ دوم قعر دریا میں اور کناروں پر پانی کی حرکت بھی اثر
جذب میں دیر کی معین ہوتی ہے۔

اقول سمندر کے قعر میں پانی کی حرکت کیسی، سمندر میں نہروں کا سا ڈھال نہیں، ولہذا دھار نہیں،
نہ قعر میں ہوا ہے نہ اُوپر کی ہوا کا اثر قعر تک پہنچتا ہے کیسی ہی آندھی ہو سو فٹ کے بعد پانی بالکل ساکن
رہتا ہے[1] کناروں کی حرکت جو اسے ہے جہات اربعہ سے ایک جہت مثلاً مشرق کو حرکت قمر کی طرف حرکت
صاعدہ کے لئے کیا منافی ہے کہ تاخیر اثر میں معین ہوگی دیکھو تمہارے نزدیک زمین مشرق کو جاتی ہے اور اسی
آن میں جذب شمس سے مدار پر چڑھتی ہے دونوں حرکتیں ایک ساتھ ہوتی ہیں۔

---

[1] تقریبات شافیہ جزء ثانی ص ۱۲

وجہ سوم: کشش ماہ سے مد ہوتا تو چھوٹے پانیوں میں کیوں نہیں ہوتا، چاند جس پانی کے سامنے آئیگا اسے کھینچے گا۔ اس کے جواب میں اصول الہیئات نے تو ہتھیار ڈال دیئے، کہا یہ کسی مقامی سبب سے ہے۔

اقول یہی کہنا تھا تو وہاں کہنا چاہئے تھا کہ جزر و مد کا کوئی مقامی سبب ہے جس کے سبب یہ ظاہر ایادہ ہوتے۔ حدائق النجوم نے اس پر ڈھکوسلے جیسے تراشے، کہ مد کے لئے اجزائے آب کا اختلاف چاہئے کہ بعض کو تو کھینچے بعض کو نہیں تو جسے کھینچو وہ اٹھتا معلوم ہو، یہ پانی چھوٹے ہیں قمر جب ان کی سمت الراس پر آتا ہے سارے پانی کو ایک ساتھ کھینچتا ہے لہذا مد نہیں ہوتا۔

اقول اوّلاً جہالت ہے اگر سارا پانی ایک ساتھ اٹھے تو کیا اس کا بڑھنا اور کناروں پر پھیلنا اور پھر گھٹنا اور کناروں سے اترجانا محسوس نہ ہوگا، عقل عجب چیز ہے۔

ثانیاً تمہارے نزدیک تو قمر سارے کرۂ زمین کو کھینچتا ہے نہ کہ بڑے سمندر میں ایک حصہ آب کو کھینچے باقی کو نہیں۔ کہا یہی ٹھکانے کی کہتے ہو، جلد دوم قمر کی قوت تاثیر صرف اس وقت ہے کہ نصف النہار پر گزرے اور وہ تھوڑی دیر تک ہے یہ پانی کم پھیلے ہوئے ہیں ان کی سمت الراس سے قمر جلد گزر جاتا ہے لہذا اثر نہیں ہونے پاتا۔

اقول بڑے سمندروں میں قمر سمت الراس پر بدرجۂ اولیٰ نہ ہوگا بلکہ مختلف حصوں پر مختلف وقتوں میں آئے گا اور ہر حصے سے اتنا ہی جلد گزر جائے گا جتنا جلد چھوٹے سمندروں سے گزرا تھا تو چاہئے کہیں بھی مد نہ ہو اور اگر قبل و بعد کے ترچھے خطوط پر جذب یہاں کام دے گا تو وہاں کیا نصف النہار سے گزر کر جذب نہیں ہوتا طلوع سے غروب تک ترچھے خطوط پر برابر پانی کو جذب کرتا ہے تو سب میں مد لازم حتی کہ جھیلوں تالابوں بلکہ کٹورے کے پانی میں جبکہ طلوع قمر سے غروب تک کھلے میدان میں رکھا ہو۔

وجہ چہارم: سوائے وقت اجتماع و مقابلہ پانی پر نیرین کا گزر ہر روز جدا ہوتا ہے کیا آفتاب پانی کو جذب نہیں کرتا حالانکہ وہ حرارت اور یہ رطوبت ہے اور حرارت جاذب رطوبت ہے۔ شمس اگر بنسبت قمر بعید تر ہے تو دونوں کے مادے کی نسبت تو دیکھو بعد شمس بعد قمر کا ۳۹۳،۰۲۲ مثل ہے اور مادۂ شمس تو مادۂ قمر کا تقریباً ڈھائی کروڑ گنا یا اس[1] سے بھی زائد ہے تو اسی حساب سے جذب شمس زائد ہونا تھا اور رات دن میں چار مد ہوتے ہیں دو قمر دو شمس سے، حالانکہ دو ہی ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ جذب شمس نہیں

---

[1] اصول ہیئات صفحہ ۲۹۳ میں ۳۳۲،۰۰۹،۴۴۴ کہا اور صفحہ ۱۵۶ پر ۲۵۱۸۰۸۰۰ کہ ڈھائی کروڑ سے زائد ہے ۱۲ منہ غفرلہ

تو جذب قمر بالا دے انھیں اس کے دو جواب دیے گئے۔ یکم صدائق النجوم میں اس پر صرف وہی تفاوت بُعد کا عذر سنا کر
کہا پانی کو جذب شمس جذب قمر کا ۲/۵ ہے۔

اقول اولاً اس کا رد خود تقریر سوال میں گزرا کہ بُعد کی نسبت دیکھی مادوں کی تو دیکھو۔

ثانیاً ۲/۵ ہی سہی جب بھی چار مدوں سے کم مد قمر سے دو بار ستر فٹ اُٹھے شمس سے دو بار ایک
فٹ دوم اصول الہیأۃ میں اس پر وہ مہمل سا مہمل راگ گایا کہ تذکرہ کرتے ہیں کا عذر کے حال پر رحم آئے کہ اُسے
کیوں سیاہ کیا جائے۔ کہتا ہے مد تو یوں ہوتا ہے کہ زمین کی دونوں جانب جاذبیت کا اثر بخشش ہو جتنا تفاوت
ہوگا مد زیادہ ہوگا بالعکس آفتاب کا زمین سے بعد قطر زمین کے گیارہ ہزار پانچسو سینتیس مثل ہے تو دونوں جانب
کے پانیوں کا آفتاب سے بُعد ۱/۱۱۵۳۷ کا فرق رکھے گا تو جذب دونوں طرف تقریباً برابر ہوگا لیکن قمر کا زمین سے
بُعد قطر زمین کے تیس ہی مثل ہے لہذا دونوں طرف کا فرق ۱/۳۰ ہوگا تو جذب میں تفاوت بین ہوگا اور اسی پر مد کا
توقف ہے اور بالآخر نتیجہ دیا کہ قمر : شمس :: ۲/۵ ۱۱۲ ۔

اقول اولاً وجہ مد کو تفاوت جذب جانبین ارض پر موقوف ماننا کیسا جہل شدید ہے جب ایک
جانب جذب ہو بداہۃً ارتفاع ہوگا خواہ دوسری جانب جذب اس سے کم یا زائد یا برابر ہو یا اصلاً نہ ہو۔

ثانیاً اب بھی چار مد بدستور رہے قمر سے دو بار ستر فٹ اُٹھے تو شمس سے دو بار اٹھائیس فٹ۔

وجہ پنجم : کہتے ہیں اجتماع یا مقابلہ نیرین کے وقت مد اعظم یوں ہوتا ہے کہ دونوں جذب معاً
عمل کرتے ہیں۔

اقول مقابلہ میں اثر واحد مقتضائے ہر دو جاذبہ نہ ہوگا بلکہ متضاد کہ ہر ایک اپنی طرف کھینچے گا اس
کی صورتوں کی تفصیل اور نتائج کی تحصیل اور بیان جو کچھ ہیأت جدیدہ نے کیا اس کی تقبیح و تذلیل موجب تطویل۔
اسے جانے دیجیے مگر تصریح ہے کہ مد اعظم اجتماع و استقبال کے ڈیڑھ دن بعد ہوتا ہے وہاں تو پانی نے
وہی گھنٹے اثر نہ لیا تھا یہاں ۳۶ گھنٹے مدار ہوا اگر اثر اجتماع دو جذب تھا وقت اجتماع پیدا ہوتا نہ کہ بادہ
پہر گزار کر۔

وجہ ششم : یوں ہی تربیعین میں بھی مد اقصر ۳۶ گھنٹے بعد ہے۔

وجہ ہفتم : **اقول** اگر یہ جذب قمر ہوتا تو ہمیشہ دائرۃ الارتفاع قمر کی سطح میں رہتا تو بحرین شمالی و جنوبی
میں جن کا میل قمر سے خلاف ہے جب قمر افق شرقی پر ہوتا مد جانب مشرق چلتا شمالی میں جنوب کو مائل جنوبی

۱؎ ص ۲۴۳ و ۱۵۹ ۔۱۲

میں شمال کو۔ پھر جتنا قمر مرتفع ہوتا شمالی کا جنوب جنوبی کا شمال کو مائل ہوجاتا جب نصف النہار پر پہنچتا شمالی کا ٹھیک جنوبی جنوبی کا ٹھیک شمالی ہوجاتا، جب غرب کی طرف چلتا دونوں جانب غرب متوجہ ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مد کی حرکت مغرب سے مشرق کو مشاہد ہوتی ہے اس کی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ مد سیر قمر کا اتباع کرتا ہے۔

اقول مجذوب کو وضع جاذب کا اتباع لازم ہے اس کی طرف کھنچے، نہ یہ کہ چال میں اس کی نقل کرے قمر اپنی سیر خاص سے جس میں رو بمشرق ہے دو گھنٹے میں کم و بیش ایک درجہ چلتا ہے اور اتنی ہی دیر میں زمین تقریباً ۳۰ درجے مشرق ہی کو جاتی ہے تو ہر گھنٹے پر ساڑھے چودہ درجے مغرب کو پیچھے رہتا ہے تو مد کو لازم کہ جانب جاذب یعنی مشرق سے مغرب کو جائے نہ کہ اس کی چال کی نقل اتارنے کو اسے پیٹھ کرکے اپنا منہ بھی مشرق کو کرے کہ جتنا چلے جاذب سے دور پڑے۔

وجہ ہشتم: اقول موسم سرما میں صبح کا مد کیوں زیادہ بلند ہوتا ہے اور گرما میں شام کا، کیا سردی میں چاند صبح کو پانی سے زیادہ قریب ہوتا ہے شام کو دور ہوجاتا ہے اور گرمی میں بالعکس۔

وجہ نہم: اقول مد کی چال تجدد امثال سے ہے نہ یہ کہ وہی پانی جو یہاں اٹھا تھا کسی طرف منہ کرکے سطح آب کی سیر کرتا ہے اثر قمر سب اجزائے آب پر باری باری ہے تو سب متاثر ہوں گے نہ کہ ایک ہی اٹھنے کو دوڑتا پھرے باقی پیچھے پڑے رہیں اس کی نظیر سایہ ہے جب آدمی چلتا ہے دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ سایہ اس کے ساتھ چل رہا ہے، ایسا نہیں بلکہ جب آدمی یہاں تھا آفتاب یا چراغ سے یہ جگہ حجاب تھی اس پر سایہ تھا جب آگے بڑھا یہ جگہ حجاب میں نہ رہی یہ سایہ معدوم ہوگیا اب اگلی جگہ حجاب میں ہے اس پر سایہ پیدا ہوا، اسی طرح ہر جز و حرکت پر ایک سایہ معدوم اور دوسرا حادث ہوتا ہے، مسلسل پے در پے بلافصل ہونے سے گمان ہوتا ہے کہ وہی سایہ متحرک ہے یہی حال یہاں ہونا لازم تو اوقیانوس شمالی میں جہاں قمر پانی سے جنوب کو ہے ضرور ہے کہ پانی کا جنوبی حصہ پہلے اٹھے پھر جو اس سے شمالی ہے کہ اقرب فالاقرب کا سلسلہ یہی ہے اور ہر قریب تر پر خط جذب بھی استقامت سے قریب ہے تو مد کی چال جنوب سے شمالی کو ہو اور اسی دلیل سے اوقیانوس جنوبی میں شمال سے جنوب کو، حالانکہ ہوتا عکس ہے۔ شمالی میں موج جنوب کو جاتی ہے جنوبی میں شمال کو۔

وجہ دہم: مد کی چال بحر اٹلانٹک یعنی اوقیانوس غربی میں فی ساعت سات سو میل ہے

۱؎ ح ص۲۰۰ ۱۲ | ۲؎ ح محل مذکور ۱۲

۳؎ ص ۲۲۶ ۱۲ | ۴؎ ص ۲۴۵ ۱۲

جزائر غربیہ و آئرلینڈ کے درمیان ۵۰۰ میل کہیں ۱۰۰ میل کہیں ۲۰۰ کہیں ۳۰ ہی میل جذب قریں یہ اختلاف کیوں۔ بالجملہ جذب قرابت نہیں آثار یا دوران حقیقی وجود و عدم میں دو شے کی معیت ایک کے لئے دوسری کی علیت پر دلیل نہیں ذکر بعدیت ہاں ان مشاہدات سے اتنا خیال جائے گا کہ علت کو ان اوقات سے کچھ خصوصیت ہے اگر کسے علت کیا ہے **اقول اولاً** ہمارے نزدیک ہر حادث کی علت محض ارادۃ اللہ جل وعلا ہے مسببات کو جو اسباب سے مربوط فرمایا ہے سب کا جان لینا ہمیں کیا ضرور بلکہ قطعاً نامقدور کون بتا سکتا ہے کہ سوزن مقناطیس کا جُدیٔ الفرقد سے کیا ارتباط ہے ابھی گزرا کہ اصول ہیأت میں بحیرات و انہار میں مد نہ ہونا سبب مجہول کی طرف نسبت کیا اسی طرح اماکن مختلفہ سے اختلاف مدت حدوث مد کو۔

ثانیاً ہمارے یہاں تو ثابت ہی تھا کہ سمندر کے نیچے آگ ہے۔ قرآن عظیم نے فرمایا:

والبحر المسجور[1] (اور قسم ہے سلگائے ہوئے سمندر کی۔ت)

حدیث میں ہے:

ان تحت البحر نارا[2] (بیشک سمندر کے نیچے آگ ہے۔ت)

ہیأت جدیدہ بھی اسے مانتی ہے ۱۰۵۶ء میں[3] بحر اٹلانٹک سے دھواں نکلنا شروع ہوا اور مادۂ آتشی کہ قعر دریا سے نکلا تھا مجتمع و منجمد ہو کر سطح آب پر شکل جزیرہ ہو گیا اس میں سوراخ تھے جن سے ایسے شعلے نکلتے کہ دس میل تک روشن کرتے۔ طوفان آب کے اسباب سے ایک سبب[4] دریا کے اندر بخارہ و دخان پیدا ہونا ہے۔ ایسے ہی بخارات اندر سے آتے اور پانی کو اٹھاتے ہوں یہ مد ہوا جیسے جوش کرنے میں پانی اونچا ہوتا ہے ان کے منتشر ہونے پر پانی بیٹھتا ہو یہ جزر ہوا، جاڑوں میں صبح کا مد زیادہ ہونا بھی اس کا مؤید ہے، سرما میں صبح کو نالابوں سے بکثرت بخارات نکلتے ہیں، کنوئیں کا پانی گرم ہوتا ہے، سطح ارض پر استیلائے برد کو سبب حرارت باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور رات بڑی اس طویل عمل حرارت سے ادھر بخارات زیادہ اٹھے ادھر پانی میں زیادہ بلند ہونے کی استعداد آگئی واللہ بکل خلق علیم[5]۔

---

[1] القرآن الکریم ۵۲/ ۶

[2] المستدرک للحاکم کتاب الاھوال ان البحر ھو جہنم دارالفکر بیروت ۴/ ۵۹۶

[3] جغ ص۳۶ ۱۲

جغ سے مراد جغمینی یا جغمینی ہے۔ عبدالمنعم عزیزی

[4] ح ص۲۰ وغیرہ ۱۲

[5] القرآن الکریم ۳۶/ ۷۹

(۱۷) جاذبیت مرکز سے نکل کر اس کے اطراف میں خط مستقیم پر پھیلتی اور مرکز ہی کی طرف کھینچتی ہے۔[1]

اقول یہاں تک کہہ سکتے تھے کہ جاذبیت کا آغاز مرکز سے ہے نہ یہ کہ مرکز ہی جاذب ہے، مگر نمبر ۵ میں گزرا کہ حدائق میں مجذوب کا بُعد مرکز زمین سے لیا اور اُس کے اختلاف پر وزن گھٹایا، یوں ہی اصول الہیأت میں مرکز زمین سے بُعد لیا اس کا مفاد یہ ہے کہ مرکز ہی جاذب ہے لیکن اوّلاً یہی لوگ قائل ہیں کہ ہر شے میں جذب ہے۔

ثانیاً یہ کہ جذب بحسب مادہ جاذب ہے (نمبر ۱) مرکز میں اختلاف مادہ کہاں!

ثالثاً اختلاف کثافت سے اختلاف قوت مرکز قدر قریب قیاس تھی جرم کرہ کا مرکز پر کیا اثر، مگر بالعکس ہے۔ کثافت عطارد زمین سے زائد ہے مگر بوجہ صغر جاذبیت $\frac{1}{2}$[2] کثافت زمین شمس سے چوگنی ہے مگر جاذبیت[3] $\frac{1}{28}$ (نمبر ۱۵)۔

رابعاً یہی کہتے ہیں جو زمین کے اندر چلا جائے اُس کے اوپر کے اجزائے زمین اُسے اوپر کھینچیں گے اور نیچے کے نیچے کو اور خاص مرکز پر سب طرف کوشش اجزا یکساں ہوگی اور یہی ان کے قواعد کے موافق تر ہے۔

(۱۸) ہوا، پانی، مٹی سب مل کر ایک کرہ زمین ہے، یہ سب ثقیل ہیں، ہوا روئے زمین سے ۴۵ میل بلندی تک ہے اور اتنی بھاری ہے کہ ایک انچ مربع جگہ پر اس کا بوجھ ۱۵ پونڈ[7] ہے ہر متوسط قد آدمی پر ۳۹۲ من کے قریب بوجھ ہے یہاں سے صرف ۴۰ میل بلندی تک ہوا کا وزن .... ۳۰۴۰۲۲۲۱ من ہے

یہ ہیأت جدیدہ کے تخیلات ہیں ہمارے نزدیک عنصر چار ہیں نار و ہوا خفیف و طالب علو اور آب و خاک ثقیل و طالب سفل۔ ہیأت جدیدہ نے ثقل ہوا پر یہ دلیل پیش کی کہ بوتل کو تول کر پھر بذریعہ آلہ اسے ہوا سے خالی کرکے تولو اب ہلکی ہوگی، چھ انچ مکسر بوتل کا وزن ہوا نکال کر تولنے سے دو گرین یعنی $\frac{1}{2}$ رتی گھٹ جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ معتدل گرمی کی حالت میں چھ انچ مکعب ہوا کا وزن دو گرین ہے معتدل کی قید اس لئے کہ زیادہ گرمی سے ہوا رقیق ہو کر وزن گھٹ جائے گا۔

اقول بلکہ تمہاری نافہمی، یہ ہوا کا وزن نہیں زمین سے قریب ہوا میں اجزائے ارضیہ اجزائے آبیہ بخارات و اجزائے دخانیہ وغیرہا مخلوط ہیں ان کا وزن ہے، یہ تو ان کی دلیل کا ابطال ہوا۔ دعوے کی ابطال کی کیا ضرورت ہر شخص اپنے

۱؎ ح صفحہ ۳۰ ۱۲ ۲؎ ط صفحہ ۱۱۳ ۱۲ ۳؎ ص صفحہ ۲۱۹ ۱۲

۴؎ ط صفحہ ۴۸ ۱۲ ۵؎ ح صفحہ ۱۵۲ ۱۲ ۶؎ ط صفحہ ۱۳۳ ۱۲

۷؎ اور ح صفحہ ۲۱۶، ۲۱۹ میں $\frac{1}{2}$ ۱۴ پونڈ کہا ۱۲ منہ غفرلہ ۸؎ ط صفحہ ۲ ۱۲ ۹؎ ص صفحہ ۳۰ ۱۲ ۱۰؎ ط صفحہ ۱۳۳ ۱۲

وجدان سے جانتا ہے کہ اسے اپنے سر پر ماشہ بھر بھی بوجھ نہیں معلوم ہوتا، ذکر ۲۹۲ من انسان تو انسان ہاتھی کی بھی جان نہ تھی کہ اتنا بوجھ سہار سے، اور سہارنا کیسا محسوس تک نہ ہو، اِس کے دو جواب[1] دیتے ہیں اوّل یہ کہ آدمی کے اندر بھی ہوا ہے باہر کی ہوا انسان کو دباتی اور اندر کی ہوا اُبھارتی ہے یوں مساوات رہتی ہے اور بوجھ محسوس نہیں ہوتا، باہر کی ہوا نہ ہوتی تو اندر کی جسم کو چاک کرکے نکل جاتی، بیرونی ہوا کے دباؤ میں ضرر کی جگہ نفع دیا۔

اقول اولاً کہاں یہ جوف بشر کی دو چار ماشے ہوا اور کہاں وہ ۲۹۲ من چڑھتا کا انبار، کچھ بھی عقل کی کہتے ہو، زمین کی نافریت اپنے تیرہ لاکھ گنا آفتاب کی جاذبیت پر غالب آتی ہے، سب سیارات سے مل کر کہ چاند سے کروڑوں حصے زیادہ قوی ہیں جسے اُسے کھینچتے ہیں اور وہ نہیں سرکتا، چاند کا جذب[2] اپنے سے ستاسٹھوں زائد جذب زمین پر غالب آکر پانی بلکہ خود سارے کرۂ زمین کو کھینچ لے جاتا ہے، دو ماشے ہوا چار سو من ہوا کا بوجھ برابر کرتی ہے کوئی بات بھی ٹھکانے کی ہے!

ثانیاً وہ اپنی بوتل کہاں بھولے، جب ہوا سے خالی کر اندر کا اُبھار گیا اور اوپر سے منوں کا بوجھ، بوتل ٹوٹ کیوں نہ گئی، تمھارے تولنے کو کیوں باقی رہی۔

ثالثاً اندر کی ہوا کیا بیرونی ہوا کی غیر جنس ہے اُس میں دبانا اِس میں اُبھارنا کیوں ہے۔

رابعاً جب ہوا ثقیل ہے اندر کی بھی ثقیل ہے بلکہ آمیزش رطوبات سے ثقیل تر، ثقیل اپنے محل کو ابھارتا ہے یا جسم انسانی ہوا سے کہیں بھاری ہے اسے ابھارنا کیا معنی! واجب تھا کہ اندر کی ہوا بھی جذب زمین سے متاثر ہو کر نیچے کو دباتی مگر اقرار کرتے ہو کہ اوپر کو اُبھارتی ہے تو معلوم ہوا کہ جذب زمین بھی باطل اور ہوا کا ثقل بھی باطل، بلکہ وہ خفیف و طالب علو ہے۔

دوم یہ کہ ہوا کا یہ بوجھ اجزائے جسم پر مساوی تقسیم ہے لہٰذا محسوس نہیں ہوتا۔

اقول اولاً یہ عجیب منطق ہے کہ ایک طرف سے دباؤ تو بوجھ معلوم ہو اور سب طرف سے صدہا من کے دباؤ میں چیونٹی تو رتی بھر بھی محسوس نہ ہو، ایک گولا کو صرف اوپر سے ہتھیلی رکھ کر دباؤ تو وہ پچک جائے گا اور مٹھی میں لے کر چاروں طرف سے دباؤ تو سُرمہ ہو جائے گا۔

ثانیاً مساوی تقسیم بھی غلط، ہم نے اپنے محاسبات ہندسیہ میں ثابت کیا ہے کہ ہوا جسے کرۂ بخار و عالم نسیم کہتے ہیں اس کا دل سر کی جانب صرف ۴۵ میل اور داہنے بائیں آگے پیچھے چھ سو میل کے قریب ہے

---

[1] ط ص ۲۲ ۱۲

[2] ان سب کا بیان فصل دوم میں آتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

تو ایک طرف سے اگر ۲۹۰۲ من بوجھ ہے اور اطراف سے ۵۴۲۲۰ من ہے پھر مساوات کہاں!

ثالثاً سب اجزائے جسم پر تقسیم بھی غلط، کھڑے ہونے میں تلووں پر ہوا کا کیا بوجھ ہے اور بیٹھنے میں ایک جانب سر سے پاؤں تک کچھ نہیں۔

رابعاً بالفرض یہی تو ایک انسان کے سر کی سطح بالاکہ نیم سطح بیضی کے قریب ہے کم و بیش اسّی انچ ہے اور تمہارے نزدیک ایک انچ کی سطح پر ہوا کا بوجھ ۷ سیر تو صرف سر پر ۱۵ من بوجھ ہوا یہ تو اور اجزا پر تقسیم نہیں، کیا انسان کا سر ۱۵ من بوجھ اٹھا سکتا ہے، کیا وہ پس کر سُرمہ نہ ہو جائے گا، نہ کہ اصلاً محسوس تک نہ ہو۔ اس جواب دوم کو پانی کی مثال سے واضح کیا جاتا ہے کہ دیکھو دریا میں غوطہ لگاؤ تو صدہا من پانی اوپر ہے مگر بوجھ نہ معلوم ہوگا، اس کی وہی وجہ ہے کہ سب طرف سے دباؤ مساوی تقسیم ہے۔

اقول ہزار ہاتھ گہرے کنویں میں غوطہ لگاؤ کہ تہ تک پہنچے جب بھی بوجھ محسوس نہ ہوگا حالانکہ سارا پانی سر ہی پر ہے کروٹوں پر صرف بالشت دو بالشت پاؤں پر کچھ نہیں تو وجہ یہ نہیں بلکہ وہ جس کی طرف ابھی ہم نے اشارہ کیا کہ ثقیل اپنے حیّز میں اپنے سے ہلکے کو ابھارتا ہے جس کا خود ہیأت جدیدہ کو اعتراف ہے ولہٰذا غوطہ خور کو نیچے جانے میں پانی کے ساتھ زور کرنا پڑتا ہے اور اوپر بسہولت اٹھتا ہے اور جو غوطہ ابھارے اس کا دباؤ پڑنا کیا معنی۔ بخلاف ہوا کہ جسم انسان سے ہلکی ہے یہ اگر ثقیل ہوتی تو اس صدہا من بوجھ سے ضرور انسان کو پیس ڈالتی۔ اگر کہئے زمین کے قریب ہوا میں ابھی تم نے بھی وزن تسلیم کیا پھر کچھ تو محسوس ہو۔

اقول وہ اجزائے غبار و بخار و دخان وغیرہا نہایت باریک باریک ہوا میں متفرق ہیں تو انسان کے سر سے گنتی کے جز متصل ہوتے ہیں جن سے زیادہ گرد اڑ کر سر پر پڑنے میں ہوتے ہیں جن کا بار اصلاً محسوس نہیں ہوتا۔ ان دونوں جوابوں کی غلطی ظاہر ہوگئی۔

اقول یہاں اور مباحث وانظار دقیقہ ہیں جن کی تفصیل موجب تطویل نہ ہم کو ضرورت نہ دلیل ابطال کی حاجت کہ ہم ابطال دلیل کر چکے نہ تو دعوے کو اسی قدر بس ہے کہ دعوی بے دلیل باطل و ذلیل۔ رہا حقیقت ماننا اس کے لئے شہادت حس کافی ہے کہ کس قدر کثیر جرم کی سروں پر موجود ہے اور بار نہیں ڈالتی بلا دلیل اس شہادت کو غلط نہیں کہہ سکتے جیسے حس بصر میں اغلاط ہوتے ہیں، مگر غلطی وہیں مانی جاتی ہے جہاں دلیل سے خلاف ثابت ہو بلا دلیل تغلیط حس سے امان اٹھا دیتا ہے تو روشن ہوا کہ ہوا کو خفیف ہی کہا جائے گا اور اس کا ثقیل ماننا باطل۔

۱؎ طرح صفحہ ۲۲۶ ۱۲

۲؎ طرح صفحہ ۲۷ ۱۲

18

(۱۹) ہوائے تجارت یعنی مقامی ہوا کہ خط استوا میں ہمیشہ مشرق سے مغرب کو چلتی ہے اور عرض شمالی میں شمال اور جنوبی میں جنوب سے خط استوا کی طرف مائل ہوتی ہے اور بحر احمر میں ہمیشہ سواحل عرب شریف کی موازات کا لحاظ رکھتی ہے اور تجارت کے لئے کمال نافع ہے اس کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ خط استوا پر حرارت شمس زیادہ ہونے کی وجہ سے وہاں کی ہوا ہلکی ہو کر اوپر اٹھتی ہے اور قطبین کی ہوا تعدیل کے لئے یہاں آتی ہے خط استوا پر حرکت زائد ہے کہ مدار بڑا ہے جتنی تیز حرکت یہاں ہے ہوا کہ طرفین سے آتی تیز حرکت نہ رکھے گی تو اس کی گردش زمین کے برابر نہ ہوگی بلکہ زمین اس کے اندر گردش کرے گی اور مشرق کو زیادہ بڑھ جائے گی ہوا مغرب کی طرف پیچھے رہ جائے گی لہذا خط استوا پر ہوا شرقی ہوگی یعنی مشرق سے مغرب کو جاتی معلوم ہوگی۔ ہوا کہ قطبین سے خط استوا کی طرف تعدیل کے لئے چلی شمالی سیدھی جنوبی نہیں رہتی بلکہ جنوبی مغربی ہوجاتی ہے اور جنوبی سیدھی شمالی نہیں رہتی بلکہ شمالی مغربی کہ وہ خط استوا کے قریب اتنی تیز رفتار نہیں کرسکتی تو زمین کا وہ حصہ نکل جائے گا اور شمالی ہوا کا رخ بجائے جنوب جنوب و مغرب اور جنوب کا بجائے شمال شمال و مغرب کو ہوجائے گا۔

اقول تعدیل کیا واجب ہے اور خلا تمہارے نزدیک محال نہیں پھر ہوائیں کیوں الٹ پلٹ ہوتی ہیں۔

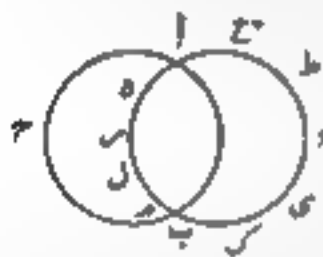
(۲۰) زمین اگر ابتدائے آفرینش میں جامد ہوتی اور اپنے محور پر گھومتی تو خط استوا پر پانی کے سبب یکساں رہتی مگر پانی سیال تھا اور خط استوا پر حرکت سب سے زیادہ تو اسی طرف پانی کا ہجوم ہوتا اور قطبین جہاں حرکت نہیں پانی سے کھل جاتے لیکن ایسا نہیں تو معلوم ہوا کہ زمین ابتدا میں جامد نہ بنائی گئی۔

(۲۱) زمین خط استوا پر اونچی اور قطبین کے پاس چپٹی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول ہی سیال ہی بنائی گئی تھی تیزی حرکت کے باعث خط استوا پر اس کے اجزا زیادہ چڑھ گئے اور قطبین کے پاس کم ہوگئے، حدائق میں ان دونوں مضمونوں کو یوں بیان کیا زمین کی محوری حرکت سے ضرور تھا کہ کرہ آب شلجمی شکل ہوتا کہ حرکت مستدیرہ میں جسم لطیف مرکز سے متجاوز ہوگا اور جہاں تیزی حرکت ہے وہاں زیادہ جمع ہوکر شلجمی شکل ہوجائے گا اگر زمین ابتدا میں سخت ہوتی مواضع خط استوا غرق آب رہتے حالانکہ وہاں اکثر خشکی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ زمین خود ہی شلجمی ہے یعنی ابتدا میں سیال تھی حرکت محوری کے سبب یہ شکل ہوکر اس کے بعد منجمد ہوئی ۱۲

۱؎ جغ ص ۹ ۱۲ ۲؎ ط ص ۱۴۳ ۱۲ ۳؎ جغ ص ۹ ۱۲ ۴؎ ص ص ۱۰۴ ۱۲

۵؎ ط ص ۸۲ ص ص ۱۰۵ ۱۲ ۶؎ ح ص ۱۵۵ ۱۲

اسی کو شروع حدیقہ سوم میں[1] تمام سیارات پر یُوں ڈھالا کہ حرکت وضعیہ قطبین پر اصلاً نہیں ہوتی پھر بڑھتی جاتی ہے
اور منطقہ پر سب سے زائد تیز ہوتی ہے اور طبیعیات میں ثابت ہے کہ حرکت موجب حرارت جاذب رطوبات تو
ضرور ہوا کہ قطبین سے اجزا منتقل ہو کر منطقہ پر جمع ہو جائیں اور قطر استوائی محور سے بڑا ہو اھ، یہ تقریر
نافریت سے دُور اور قبول سے نزدیک ہے اگر سیارات کا سیال ہونا ثابت ہوتا۔

(۲۲) دونوں نقطۂ اعتدال ہر سال مغرب کو ۵۰٫۲ ہٹتے جاتے ہیں اسے مبادرت اعتدالین کہتے
ہیں یہ بنا پر ہے جس کی وجہ ہیأت قدیمہ میں فلک البروج کا برخلاف معدل مشرق کو آنا ہے یہ نقطۂ تقاطع
مغرب میں رہ جاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا نقطہ قائم ہوتا ہے۔ لہذا نقطۂ تقاطع معدل النہار سے
شخصی ہے اور فلک البروج سے نوعی کہ منطقہ کی حرکت شرقی کے سبب معدل کے اُس نقطہ پر منطقہ کے
مختلف نقطے آتے رہتے ہیں ا ح ب معدل النہار ا ء ب فلک البروج
معدل کی حرکت کہ مشرق سے مغرب کو ہے اس میں تو منطقہ بھی اُس کا
تابع ہے اس سے کوئی تفاوت نہ ہوگا لیکن منطقہ اپنی ذاتی حرکت
خفیفہ مغرب سے مشرق کو رکھتا ہے اج تقاطع نقطتین ا ب پر ہے
اب منطقہ کا نقطۂ ا حرکت کر کے ہ پر آیا تو ضرور نقطہ ح کہ اس سے مغرب کو تھا ا کی جگہ آئے گا اب ح
پر تقاطع ہوگا جو اسے مغرب کو تھا جب ح چل کر ہ کی جگہ آئے گا ط کہ اس سے مغربی ہے محل تقاطع پر
آئے گا یونہی جب ا محل ہ پر آیا ضرور ہے کہ ب بڑھ کر ک کی جگہ آیا اور ا ب ح کہ اس سے مغرب کو
تھا ب کی جگہ تقاطع پر آیا جب یہ ک کی طرف بڑھا ل کہ اس سے مغرب کو تھا تقاطع کیا یوں ہر روز
تقاطع منطقہ کے جزئی نقطوں پر منتقل رہے گا جس کی مقدار روزانہ تقریباً دس ثالثے بتائی گئی ہے کتنی صاف
وجہ ہے جس پر عقلاً کچھ غبار نہیں لیکن ہیأت جدیدہ کو تو ہر چیز جاذبیت کے سر منڈھنی ہے خواہ ڈھبے اسکی
توجیہ یہ بتائی ہے[2] کہ زمین خط استوا پر پھولی ہوئی ہے تو شمس و قمر کا بہ نسبت اور اجزائے زمین کے اس
پھیلے پر بوجہ قرب جذب زائد ہے آفتاب اس کے ہر جز کو منطقۃ البروج کی طرف کھینچتا ہے اور وہ جز زمین کی
حرکت محوری سے اُسی پھیلے کے ساتھ جانا چاہتا ہے۔ لاجرم دونوں کششوں کے بیچ میں پڑتا ہے اور
سارا پھیلاؤ اسی کشمکش میں ہے لہذا منطقۃ البروج سے تقاطع کے نقطے اب آگے مغرب کو ہٹتے ہیں اور یہ
فعل مستمر رہتا ہے مگر جب آفتاب نقطتین اعتدال پر ہو جیسے مارچ ستمبر میں کچھ دیر تو اتنی دیر البتہ یہ فعل

۱؎ ج صفحہ ۹۵ ۱۲   ۲؎ ص ۱۰۱ تیرح صفحہ ۱۴۲ ۱۲

باطل ہوگا کہ خط استوا یہاں خود ہی دائرۃ البروج سے متحد ہے تو ایک دوسرے کی طرف کھینچے گا کیا، اور سب سے
زائد اس وقت ہوگا جب آفتاب مدارین میں ہو یعنی راس السرطان و راس الجدی پر اور اس میں بوجہ قرب قمر
کا فعل شمس سے زائد ہے یعنی $\frac{2}{5}$ اور چند سطر بعد کہا تقریباً $\frac{2}{3}$ مجموع جذب نیرین سے اختلافین ۴۱ء۰۰ ثانیہ ہر سال
بڑھتے ہیں مگر اور سیاروں کی جاذبیت ان کے فعل کی ضد ہے وہ مبادرت کو ۲۱ء۰ ثانیہ گھٹاتی ہے لہٰذا ۲۰ء۵۰ ثانیہ رہتی

مبادرت کی تصویر یہ ہے
معدل کے مثلاً نقطہ ہ کو
دوری سے اسی دائرۃ
تقاطعوں کے تجاذب سے

اب ہ منطقہ پر سا محل شمس ہے وہ اح ب
اپنی طرف جذب کرتا ہے لیکن وہ زمین کی حرکت
اح ب پر جانب ا جانا چاہتا ہے دونوں
وہ نہ سا کی طرف جائے گا نہ ا کی، بلکہ دونوں
کے بیچ میں ہو کر ح کی طرف بڑھے گا اور اب ا کی جگہ ہ اور نقطہ کہ اس سے مغربی تھا نقطہ تقاطع ہو جائیگا۔

اقول یعنی ہ کا ح کی طرف بڑھنا یوں تو نہ ہوگا کہ ہ چھلے سے نکل کر خط ہ ح پر بڑھ جائے بلکہ سارا
ہی چھلا اسی طرح بڑھے گا کہ ہ ادھر سا سے قریب ہو جائے اور ادھر ح سے تو ا اپنی اس جگہ سے باہر
نکل جائے گا اور اس کی جگہ اس کے بعد کا نقطہ ح کی طرف قریب کے نقطہ سے مل کر تقاطع پیدا کرے گا لیکن
نہیں کہ معدل کا وہی نقطہ ہٹ کر تقاطع کرے کہ ہ جذب کے سبب جست کر کے اونچا ہو گیا ہے تو یہاں ا ہ کے
قابل فاصلہ نہ رہا، لاجرم ا آگے نکل گیا اور اس کے پیچھے کا نقطہ محل تقاطع ہوا اور اب یہ شکل ہوگی

ا پہلے نقطہ تقاطع تھا جب ہ بڑھ کر ۃ کی جگہ آیا خط استوا کا حصہ ا ۃ اب حصہ آ ۃ ہوا
آ موضع تقاطع سے آگے نکل گیا اور تقاطع منطقہ کے نقطہ ا سے پیچھے ہٹ کر مغرب
کو پڑا تو اب ط نقطہ تقاطع ہوا کہ ح سے بہ نسبت سا پہلے تقاطع کے قریب ہے
تو اس کے طور پر تقاطع دائرۃ البروج و معدل النہار یعنی خط استوا دونوں سے نوعی
ہے اس کا نوعی ہونا تو ظاہر کہ تقاطع منطقہ کے اجزا سے طرہ پر منتقل ہے اور اس کا یوں کہ جاذبیت
نے بڑھایا اور پہلے نقطے کو قائم نہ رہنے دیا ان کے طور پر عرضیت کیوں ہوئی۔

اقول اسے ہمارے طریقے پر توضیح کریں اگرچہ وہ وضع باوضع افق و زیر افق کے اعتبار سے مشرق و
مغرب کی تعبیر بدلتی ہے۔ ہمارا مشرق امریکہ کا مغرب ہے اور ہمارا مغرب اس کا مشرق، مگر توالی بروج تبدیل نہیں
اور وہ ہر جگہ مشرق سے مغرب کو ہے۔ جتنی جہاں ہو تو اس سے مشرق میں ہے کہ اس کے بعد طالع و غارب ہوگا

لہ حس ص ۱۹۰ دونوں میں $\frac{1}{25}$ کا فرق ہے ۱۲ منہ غفرلہ

اور حوت مغرب میں کہ پہلے یونہی ہر جگہ میزان سے مغرب شرقی اور سنبلہ غربی تو جو چیز توالی بروج پر انتقال کرے مثلاً
حمل سے ثور میں آئے یا راس الحمل سے حمل کے دوسرے درجے میں وہ مغرب سے مشرق کو جاتی ہے اور جو
چیز خلاف توالی متحرک ہو مثلاً حمل سے حوت کے ۳۰ سے ۲۹ میں وہ مشرق سے مغرب کو چلتی ہے۔ اس شکل میں
اگر ا مشرق پر راس الحمل ہے تو ضرور ا ط ح ب الخ حوت، دلو، جدی الخ ہیں خواہ اس قوس بالائے افق ہو کر
یا اس سے پہلے طلوع کرتے ہیں یا قوس زیر افق کر اب ا کر ادھر کا مشرق ہی ہمارا مغرب ہے اور حوت، دلو
جدی الخ اس سے پہلے غروب کرتے ہیں اور اگر مشرق پر راس المیزان ہے تو ضرور بر حسب مذکور دونوں صورتوں
میں ا ط ح ب الخ سنبلہ اسد سرطان الخ ہیں اب کہ ا کی جگہ ط نقطہ تقاطع ہوا، پہلی صورت میں راس الحمل
اپنی جگہ سے ہٹ کر حوت سابق کا کوئی حصہ راس الحمل ٹھہرا اور دوسری صورت میں راس المیزان ہٹ کر
سنبلۂ سابقہ کا کوئی نقطہ راس المیزان ہوا بہرحال نقطۂ اعتدال خلاف توالی پر بڑھا تو مغرب کو ہٹا، وھو
المقصود۔

تم بچے کروی جاذبیت کے ہاتھوں مبادرت بن گئی، اب رد سنئے:

فاقول اولاً ایک سہل سوال تو پہلے یہی ہے کہ شمس کا جذب صرف خط محور پر نہیں بلکہ تمام اجزائے مقابلہ
پر ہے اگرچہ موقع محور پر زائد، اور ظاہر ہے کہ چھلے کے اجزاء اگرچہ ایک سمت میں نہیں کہ قوس کے ٹکڑے
ہیں مگر ان کی سمتیں قوسی انتظام میں منتظم ہیں ان پر جذب سے جو خطوط آئیں گے اُن کی سمتوں کا اختلاف اور رنگ کا
ہوگا اور مختلف زاویے بناتے آئیں گے ہر جز اپنے زاویے کے بیچ میں نکلے گا جو قوسی انتظام میں منتظم نہیں تو
کیا وجہ کہ اجزاء متفرق نہ ہو جائیں اس کا ثبوت تمہارے ذمہ ہے کہ ان کا نکلنا ایسے ہی تناسب پر ہوگا کہ
چھلا بدستور برقرار رہے۔

ثانیاً جب محور و منحرف کا بھی فرق اور قرب بھی مختلف، لاجرم جذب مختلف تو تاثیر مختلف تو
چال مختلف تو اجزاء متفرق اور چھلا منتشر۔

ثالثاً وسط کے جز پر سب سے زیادہ جذب ہے اور دونوں پہلوؤں پر بتدریج متناقص تو واجب
کہ چھلے کا جزء اوسط سب سے زیادہ اپنے محل سابق سے تجاوز کرے اور دونوں طرف کے اجزاء اخیر
تک بترتیب کم تو موضع تقاطع کے دونوں جز اپنے محل سابق سے بہت کم ہٹے ہوں اور باقی کا بُعد
بڑھتا جائے یہاں تک کہ جزء اوسط سب سے زیادہ اپنی پہلی جگہ سے دور ہو جائے مگر یہاں یہ ناممکن
بلکہ اس کا عکس واجب کہ جب دونوں دائروں کا نقطۂ تقاطع پیچھے ہٹا ہے تو خط استوا کی
اب جو وضع ہوگی وہ پہلی وضع سے قطعاً وسط میں متقاطع ہوگی۔

مثلاً ا راس الحمل ب راس المیزان تھا اب راس المیزان ہ پر ہو ح د کو وسط سے وسط میں تقاطع کرے گی تو ثابت بہت زیادہ ہٹے اور پھر بُعد گھٹتا گیا ، بالکل اُس کا عکس جو جاذبیت کا مقتضے جہل محض ہے ۔

راس الحمل ح پر ہوا تو واجب کہ کرنے والی قوس یقیناً قوس سابق آ ب کہ کل تقاطع کے اجزا اپنی جگہ سے یہاں تک کہ وسط پر اصلاً نہ رہا تھا تو جاذبیت سے مبادرت ماننا

سابعاً جذب نیرین کا اثر ہمیشہ متوافق ماننا جزاف ہے بلکہ کبھی متوافق ہوگا جیسے اجتماع میں اور اُس وقت مبادرت بہت سریع ہونا چاہیے کہ دونوں ستے ایک طرف کھینچ رہے ہیں اور کبھی متخالف ہوگا کبھی متعارض جیسے اس شکل میں آ ہ پر جانا چاہتا ہے اور شمس جانا ہوگا اور قمر پر کشش بُعد قمر سے کہ جذب اس نسبت ضعیف ہوگا کم ہے شمس کا اثر

اب منطقہ ا ح خط استوا ہ شمس ہے قمر نقطہ ۃ خط اسے ۃ ۃ پر کھینچتا ہے تو اس کا مقتضی خط ۃ ح پر کرتا ہے اس کا مقتضے خط ۃ ط پر جانا ہوگا۔ اب اگر ششت ہے جو ان کے جذبوں میں ہے زائد ہے قمر کا اثر ششت ہوگا برابر ہے تو دونوں اثر مساوی ہوں گے بہر حال اس پر تین مختلف اثر ہیں بحال تعارض اگر جذب نیرین ساقط ہو سیدھا ا ۃ پر جائے گا مبادرت ہوگی ہی نہیں بحال تخالف اگر ششت معتدبہ ہے اگر وہ اثر شمس ہے تو ط پر جائے اور اثر قمر تو ۃ ح پر ورنہ ان دونوں کے سوا چوتھا خط نکالے گا بہر طور مبادرت کی چال ہرگز منتظم نہ ہوگی حالانکہ بالاتفاق ارصاد منتظم ہے۔

ثامناً جاذبیت دیگر سیارات کا مبادرت کو گھٹانا یوں ہو سکتا ہے کہ نیرین اعتدالین کو جانب غرب بڑھاتے اور یہ جانب شرق کھینچتے یا مطلق حرکت سے روکتے ہوں ثانی تو بداہۃً باطل کہ روکنا کار جاذبیت نہیں اور اول یعنی تقاطع کا کسی ایسے نقطہ منطقہ پر لے جانا جو پہلے نقطہ سے مشرق کو ہو اُسی حالت میں متصور کہ وہ نصف شمالی میں خط استوا سے جنوب کو ہوں یا نصف جنوبی میں شمال کو کہ اس صورت میں سیارہ ح ۃ

معدل کے نقطہ ۃ کو اپنی طرف کھینچے گا اور ۃ ح پر نکل کر منطقہ سے دور ہوگا اور آ

وہ آ کی طرف جانا چاہے گا اور خط کے بدلے ح پر تقاطع ہوگا جو ہائے آ کے آگے اور اس سے شرقی ہے

بیان سابق کے مطابق قوالی بروج پر سیارات میں ایسا نہیں نصف شمالی میں ہوتا ہے اور برعکس بھی ہو تو نادر و اکثر

ان کا میل شمالی اور جنوبی میں جنوبی اوقات سیارات اس میں نیرین کے

موافق ہی ہوں گے نہ کہ صد نقطہ خط استوا کے آگے بڑھنے میں کچھ رکاوٹ پیدا کرنا مبادرت کو غربی سے شرقی کرنا چاہے گا کہ وہ منطقہ سے قریب ہوتا ہوا جتنا بھی بڑھے بہرحال مبادرت غربیہ ہوگی۔

سادساً فرض کیجئے کہ یہ نادر نہیں تو ہمیشہ کے لئے ہمیشہ عکس ہی لازم کہ نصف شمالی میں اُن کا میل دائماً جنوبی ہو اور جنوبی میں دائماً شمالی اور یہ قطعاً باطل۔

سابعاً قرب قمر سے اس کی جاذبیت اقوی ہونے کا رَد ابحاث مد کی وجہ چہارم میں گزرا۔

ثامناً مدارین پر عمل اقوی ہونا عجیب ہے یعنی غایت بعد پر جذب اقوی اور جتنا قرب ہوتا جائے اضعف۔

تاسعاً حلقہ استوائی کا باوجار تفاع اقرب ماننا بھی عجیب ہے ایسا کتنا فرق ارتفاع ہے قطب سے خط استوا تک تقریباً ۱۲ ہی میل کا تو فرق ہے اور مدار سے خط استوا تک ۲۳ درجے ۲۰ دقیقے ہیں کہ ۲ کروڑ ۳۰ لاکھ میل سے زیادہ ہوئے شمس جب مدارین میں ہوگا قریب کے مداروں کو کھینچے گا یا پونے تین کروڑ میل سے زائد بیچ میں چھوڑ کر صرف ۱۲ میل بلندی کو جا پکڑے گا۔

عاشراً اب واجب ہے کہ جب شمس مدار صیفی میں ہو تمام مدارات کو کہ اس سے جانب جنوب ہیں شمالی ہوں خواہ جنوبی مع خط استوا سب کو جانب شمال کھینچے اور باقی تمام مدارات یعنی قطب شمالی تک ان کے موازی دائروں کو جانب جنوب۔ یونہی جس مدار پر منتقل ہوا سے چھوڑ کر اس سے شمالیوں کو جنوب اور جنوبیوں کو شمال کی طرف جذب کرے یہاں تک کہ خط استوا پر آئے اب اسے چھوڑ کر تمام شمالیات کو جنوب اور جمیع جنوبیات کو شمال کی طرف لائے جب اس سے جنوب کو چلے سب شمالیات و خط استوا کو جانب جنوب کشش کرے باقی کو جانب شمال، غرض نہ خط استوا بلکہ زمین کا ہر چھلا اس کے موازی ہے جانب شمس کھینچے مدار صیفی سے باہر جتنے چھلے ہیں سب ہمیشہ جنوب کو بڑھیں اور مدار شتوی سے جتنے باہر ہیں سب ہمیشہ شمال کو تو زمین قطبین پر سے روز بروز خالی ہوتی جائے اور مدارین کے اندر جتنے ہیں وہ ہمیشہ دو حالت میں رہیں کبھی جنوب کو ہٹیں کبھی شمال کو، دیکھو کیا اچھی مبادرت اعتدالین بنی۔

حادی عشر خط استوا پر فعل باطل ہونے کے کیا معنی، اب منطقہ کی طرف نہ کھینچے اپنی طرف تو کھینچے گا تو لازم کہ تقاطع کا نقطہ تقاطع چھوڑ کر نہ صرف آگے بڑھے بلکہ اونچا ہو جائے۔

ثانی عشر یہ اپنی طرف کھینچنا خط استوا ہی پر نہیں بلکہ ہر مدار پر ہوگا دن کو ادھر کے نقطے کو اوپ

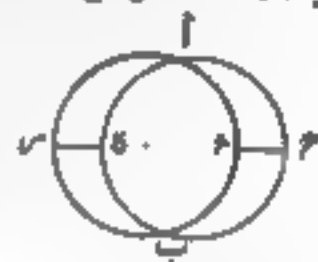
---

[1] ص ۱۱۲ ۱۲ وغیرہ۔

کرے گا رات کو اُدھر کے نقطے کو تو لازم کہ مابین المدارین زمین بہت اُونچی ہوجاتی اور قطر استوائی ہر سال زیادہ ہوتا جاتا
اور شکل زمین بمرورِ زماں یہ ہوتی یہ ہے تمھاری جاذبیت اور اس کے ہاتھوں نظم عبارت۔

(۲۳) میل کلی ہمیشہ کم ہوتا جاتا ہے زمانۂ اقلیدس میں ۲۴ درجے تھا اس سے اُس نے مقالہ رابعہ
میں دائرے میں ۱۵ ضلع کی شکل بنانے کا طریقہ لکھا اور اب ۲۳°۲۷' ہے اس کی وجہ بھی وہی بتائی کہ آفتاب
خطِ استوا کے چھلّے کو منطقہ کی طرف کھینچتا ہے اصول الہیاۃ میں اس پر یہ وہ بڑھایا کہ نصف چھلّے کو جو آفتاب سے
قریب ہے منطقہ سے نزدیک کرتا ہے اور دوسرے نصف کو دُور مگر اس کی دُوری اُس کی نزدیکی سے کم ہے
لہذا قُرب ہی بڑھتا ہے اور پھر گھٹے گا بھی، ان نصفوں میں فاصل وہ خط ہے کہ دونوں نقطۂ اعتدال میں واصل
ہے وہ اس دوری کا محور ہے۔

اقول اولاً جب دو عظیمے مثلاً ا ر ب، ا ح ب متقاطع ہوں اور اُن کا تقاطع نہ ہوگا مگر
نصف پر ہر نصف منقسم پر ان میں غایت بُعد ہوگا جسے میل کلی و بُعد اعظم کہتے ہیں جیسے ح ر، ء س اور
یہ قوس اس زاویہ آ یا ب کا قیاس ہوگی اور بداہۃً دونوں زاویے ا ح ر، ء ا س متساوی ہیں تو وجوباً

ح ر، ء س دونوں قوسیں برابر ہیں تو محال ہے کہ ایک نصف مثلاً
ا ح ب کو ا ء ب سے قریب کرے اور دوسرے نصف ا ء ب کو ا س ب
سے بعید بلکہ جتنا ایک اِدھر کے نصف سے قریب ہوگا وجوباً اتنا ہی دوسرا
نصف دوسرے نصف سے قریب تر ہو جائے گا ورنہ دائرے کے ٹکڑے
ہو جائیں گے۔

ثانیاً اس قریب و بعید کرنے میں تفاوت کے کیا معنی!

ثالثاً چھلّے کے دونوں نصف ہر روز آفتاب سے قُرب و بُعد بدلتے ہیں دن کو جو نصف قریب ہے
شب کو بعید ہوگا و بالعکس تو دن کا عمل رات میں باطل، رات کا عمل دن میں زائل، اور سال بسال میل کی
کمی غیر حاصل۔

رابعاً کیا دلیل ہے کہ عمل کچھ زمانے کے بعد منعکس ہوگا اور میل کہ گھٹتا جاتا ہے پھر بڑھنے لگے گا
یا جو منہ پر آیا دعوی کر ڈالا یہاں تک کہ لکھ دیا کہ ابدالآباد تک یونہی کبھی گھٹتا کبھی بڑھتا رہے گا۔

۱؎ ص ۱۸۶ و ص ۱۹۰ نیز ص ۱۶۹۔

۲؎ ص ۱۵۸ ۱۲۔

خامسًا کہ یہ عبارت دونوں متلازم اور ایک علت کے معلول ہیں جب کرہ منعکس ہوگا اور میل بڑے گا ضرور خط استوا منطقہ سے دور ہوتا جائے گا اور تقاطع غرب سے شرق کو آئے گا کبھی ایسا سنا یا قدیم و جدید میں کسی کا ایسا زعم ہوا یا تحکمات بے سروپا ہی کا نام تحقیق جدید ہے۔

(۴۴) مرکز شمس تحت حقیقی ہے جو اس سے قریب ہے نیچے ہے اور بعید اوپر۔

اقول یہ مضمون ہیأت جدیدہ سے بوجوہ ثابت:

اوّلًا صاف تصریح کہ شمس[1] ہی ثقیل حقیقی ہے باقی سب اضافی ہر ایک بقدر اپنے ثقل کے مرکز شمس سے قرب چاہتا ہے اور اس سے زیادہ قرب سے بھاگتا ہے[2] اس افراط کے ثقل کا کام جانب زیریں کھینچنا ہے، تو روشن ہوا کہ مرکز شمس ہی تحت حقیقی ہے۔

ثانیًا ہماری طرح یہ بھی زہرہ و عطارد کو سفلیین اور مریخ و مافوق کو علویات کہتے ہیں ہمارے طور پر تو اس کی وجہ صحیح و ظاہر ہے کہ مرکز زمین تحت حقیقی ہے زہرہ و عطارد اس سے قریب ہیں اگرچہ اپنے بُعد ابعد پر ہوں اور مریخ و مافوق بعید اگرچہ بُعد اقرب پر ہوں لیکن ان کے طور پر یہ نہیں بنتی کہ ہیأت جدیدہ کے زعم میں بارہا مریخ زمین سے قریب اور زہرہ و عطارد دور ہوتے ہیں زیجات سنویہ یعنی المکنون میں دیکھئے کہ کیا بتاتے کتنے دن زمین سے بُعد مریخ کے وکاتم میں صدیا ۹ ہے کہ کسر محض ہوتی اور زہرہ و عطارد میں صفر کہ احاد صحاح کا مرتبہ ہوا۔ سب میں زیادہ تفاوت کا مقام وہ ہے کہ دونوں شمس کے ساتھ قران اعلیٰ میں ہوں اور مریخ مقابلے میں، اس صورت پر قریب ہوگا اور زہرہ و عطارد دور ہیأت

عطارد کا بُعد اعظم ۱۳۵۹۳۰۰۴۹ تیرہ کروڑ میل ۱۵۹۵۵۱۴۳۶ سولہ کروڑ میل کے قریب ۲۲۳۸۸۹۸۵ کہ پونے تئیس کروڑ میل بھی ظاہر ہے کہ اس وقت مریخ جدیدہ نے اس وقت زمین سے زائد اور زہرہ کا اور مریخ کا بُعد اقل نہیں تو اگر مرکز زمین تحت حقیقی ہو تو لازم کہ بارہا مریخ نیچا اور زہرہ و عطارد اوپر ہوں، حالانکہ ایسا نہیں، لاجرم مرکز شمس کو تحت حقیقی لیا کہ زہرہ و عطارد ہمیشہ اس سے قریب ہیں اور مریخ بعید۔

ثالثًا صاف تصریح ہے کہ زہرہ و عطارد کا مدار مدار زمین کے اندر ہونے کے سبب ان کو سفلیین

---

[1] ح صفحہ ۲۹ ۱۲

[2] ص ۲۴۳ ح صفحہ ۹۲ ۱۲

[3] ح صفحہ ۳۴

کہتے ہیں اور مریخ وغیرہ کا مدار مدارِ ارض سے باہر ہونے کے باعث اُن کو علویات۔ ظاہر ہے کہ یہ علو وسفل اضافی ہیں یعنی زہرہ وعطارد کا مدار اندر ہونے کے سبب تحت حقیقی سے بہ نسبت مدارِ ارض نزدیک تر ہے اور مریخ وغیرہ کا دُور تر کُھل گیا کہ اُن کے نزدیک مرکزِ شمس ہی تحت حقیقی ہے یہ سب ہیأتِ جدیدہ اور اُس کی تحقیقات جدیدہ تمام عقلائے عالم کے خلاف اس نمبر کا پُورا رد فصل سوم میں لکھے گا ان شاء اللہ تعالٰی۔

(۲۵) خلا ممکن بلکہ واقع ہے بذریعہ آلہ کسی ظرف یا مکان کو ہوا سے بالکل خالی کر لیتے ہیں۔

اقول یہاں کلام مرحوم جابجا ہے، آلہ ایئر پمپ کا ذکر نمبر ۱۰ میں گزرا، فلسفہ قدیمہ خلا کو محال مانتا ہے، ہمارے نزدیک وہ ممکن ہے مگر زراقات وسراقات وغیرہا کی شہادت سے مادۂ محال اور ہوا بہت متخلخل جسم ہے کیا دلیل ہے کہ بذریعہ آلہ بالکل نکل جاتی ہے جو قلیل متخلخل ہو کر سارے مکان کو بھر دیتا ہے جو بوجہ قلت قابلِ احساس نہیں ہوتا۔ نیوٹن نے کہا اگر زمین کو اتنا دبائے کہ مسام بالکل نہ رہیں تو اُس کی مساحت ایک انچ مکعب سے زیادہ نہ ہوتی جب یہ عظیم کرہ جس کی مساحت دو کھرب انسٹھ ارب تینتالیس کروڑ پچانوے لاکھ ساٹھ ہزار

سے زراقہ پچکاری، سراقہ نیچوڑا۔ اس کا تنگ منہ اور نیچے باریک سوراخ پانی بھر کر اوپر انگوٹھے سے دبا لو پانی نیچے نہ گرے گا کہ ہوا کے جانے کی کوئی جگہ نہ ہوگی پانی گرے تو خلا لازم آئے۔ انگوٹھا اٹھا لو اب گرے گا کہ نیچے سے جتنا پانی نکلے گا اوپر سے اُتنی ہوا داخل ہوگی۔ وثاث پچکاری کے نتھنے تک دبا کر پانی پر رکھ کر کھینچو پانی چڑھ آئے گا کہ وثاث کے نکلنے سے جگہ خالی ہوگی اس خلا کو بھرے اور جب پانی بھر جائے اور وثاث سے منہ بند ہو جھکانے سے پانی نہ گرے گا جیسے نیچوڑے سے نہ گرتا تھا کہ خلا نہ لازم آئے۔ وقت بچوں میں ایک مشہور طبیب کے یہاں دو وقت گرمی کا موسم تھا حقہ بھر کر آیا نَے خشک تھی دھواں نہ دیا میں نے اسے کہا تازہ کر و صاف دھواں دینے لگا۔ میں نے حکیم صاحب سے وجہ پوچھی کچھ نہ بتائی۔ میں نے کہا جب نَے خشک تھی مسام کھلے ہوئے تھے پینے کے جذب سے جتنی ہوا نَے کے اندر سے منہ میں آتی اُسی کے قریب باہر کی ہوا مسام کے ذریعہ سے نَے کے اندر آ جاتی جگہ بھر جاتی اور دھوئیں تک جذب کا اثر نہ پہنچا تازہ کرنے سے مسام بند ہو گئے اندر کی ہوا پینے سے کھنچی اور باہر کی آ نہ سکی لاجرم خلا بھرنے کو دھواں نَے میں آیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

لہ ط ص ۲۱ ۱۲

سے ص ۳۶ میں اس سے بھی زائد بتائی دو کھرب ساٹھ ارب اکسٹھ کروڑ تیس لاکھ میل مگر ہم نے مقربات جدیدہ پر حساب کیا تو اسی قدر آئی جو ہم نے اپنے رسالہ الہنی النمیر میں ذکر کیا ہے کہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

ف: رسالہ الہنی النمیر فی الماء المستدیر فتاوی رضویہ جلد ۲ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور میں ہے۔

میل سے دب کر ایک انچ رہ جاتا تو ہوا کہ اُس سے کثافت میں ہزاروں درجے کم ہے کیا ایک تل بھر پھیل کر
کروڑوں مکانوں کو نہ بھر سکے گی۔

تنبیہ لطیف: **اقول** اہلِ انصاف دیکھیں سردار ہیأتِ جدیدہ نیوٹن نے کیسی صریح خارج از
عقل بات کہی کرۂ زمین اگر دب کر ایک انچ مکعب رہ جائے تو:

اولاً یہ سارا کرہ کہ کھربوں میل میں پھیلا ہوا ہے صرف ایک لاکھ دس ہزار پانسو بانوے (۱۱۰۵۹۲) ذرّوں کا
مجموعہ ہو ہر ذرہ بال کی نوک کے برابر، اس لئے کہ گز اڑتالیس انگل ہے، ہر انگل ۶ جَو، ہر جَو دُمِ اسپ کی
کے ۶ بال، تو گز ۱۷۲۸ بال کی نوک ہے اسے ۳۶ پر تقسیم کئے سے انچ میں ۴۸ بال ہوئے تو زمین کہ صرف
ایک انچ مکعب کے لائق ہے ۱۱۰۵۹۲ ذرّوں ہی کا مجموعہ ہوئی، یہ کیسا کھلا باطل ہے، اتنے ذرّے تو اب
ایک انچ مکعب مٹی میں ہوں گے باقی کھربوں میل کا پھیلاؤ کدھر گیا۔ یوں نہ ظاہر ہو تو ایک خط میں دیکھ لیجئے جب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لو قطر + ۰.۴۹۷۱۴۹۹ = لو محیط۔ اور اصول الہندسہ مقالہ ۴ شکل ۱۰ میں ہے کہ سطح قطر و محیط دائرہ عظیمہ = سطح کرہ۔ اور اسی کی شکل ۱۳ میں ہے کہ $\frac{\text{سطح کرہ}}{6}$ × قطر = مساحت جرم کرہ لہٰذا لوگارثم مذکور سے ۶ کا لوگارثم ۰.۷۷۸۱۵۱۳ کم کرکے مجموعہ لوگارثم قطر میں شامل کیا ۳ لو قطر + ۱.۷۱۸۹۹۸۶ آ = لو مساحت کرہ ہوا تفتیشِ تازہ ترین زمین کا قطر معدل ۷۹۱۲.۰۰۸۶ میل ہے۔ لو ۳.۸۹۸۲۳۴۰۹۸ × ۳ = ۱۱.۶۹۴۷۰۲۲۹۵ + ۱.۷۱۸۹۹۸۶ آ = ۱۱.۴۱۳۰۳۴۳ ۲۵۹۴۳۴۹۶۶۰۰۰۰ وھو المطلوب ۱۲ منہ غفرلہ۔

نوٹ: ہمارا یہ طریقہ مختصر ہے اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے رسالہ مذکورہ میں بیان کیا کہ ۲ لو قطر + ۱.۸۹۵۰۸۹۹ آ = لو مساحت دائرہ پھر $\frac{2}{3}$ مساحت دائرہ عظیمہ × قطر = مساحت کرہ اس لئے کہ اصول الہندسہ مقالہ ۳ شکل ۱۲ میں ثابت ہوا ہے کہ ربع سطح قطر و محیط = مساحت دائرہ ہے اور مقالہ ۴ شکل ۱۰ میں ہے کہ سطح قطر و محیط دائرہ عظیمہ = مساحت سطح کرہ تو سطح کرہ چار شکل دائرہ عظیمہ ہوئی اور اسکا سدس × قطر = مطلوب ۱.۸۹۵۰۸۹۹ آ میں ۲ کا لو ۰.۳۰۱۰۳۰۰ جمع اور ۳ کا لو ۰.۴۷۷۱۲۱۳ تفریق کرو خواہ ۴ کا لو ۰.۶۰۲۰۶۰۰ جمع اور ۶ کا لو ۰.۷۷۸۱۵۱۳ تفریق کرو بہر حال حاصل ۱.۷۱۸۹۹۸۶ آ ہے ۲ لو قطر پہلے تھا اور ایک اب بڑھا لہٰذا ۳ لو قطر ہوا ۱۲ منہ غفرلہ

ذرۂ زمین ایک انچ ہوتا اسکا قطر تقریباً سوا انچ ہوتا یعنی ۱۰۰۰۲۲۰۰۰۰۱ جس میں بال کی نوک کے برابر ذرّے صرف
۵۹۱۵۵۳۶۲۵ ہوسکتے پُورے ساٹھ سمجھئے، بس یہ کائنات قطرِ زمین کی ہوتی اور اب ایک انچ طول کی خاک
میں گن لیجئے اتنے ذرّے فی الحال موجود ہیں تو باقی ۸ ہزار میل کا خلا کہاں سے بنا!

ثانیاً جب قطر میں ساٹھ ہی ذرّے ہوئے اور وہ ہے ۱۲۰ درجے اور زمین کا دوجہ قطر یہ ۶۶ میل کے
قریب ہے یعنی ۶۶۲۲۳ ، ۱۵۰ میل کہ نصف قطر معدل ۵۲۲ ، ۳۹۵۹ میل ہے تو سب اُس سمٹنے کے بعد
پھیل کر حالت موجودہ پر آتی ہر ذرّہ دوسرے سے ۱۳۲ میل کے فاصلے پر ہوتا تو زمین محسوس ہی نہ ہوسکتی۔

ثالثاً اگر بفرضِ غلط یہ منزلوں کے فاصلے پر ایک ایک ذرّہ دوسرے سے جُدا نظر بھی آتا تو کوئی مجنون ہی
اسے جسمِ واحد گمان کرتا۔

رابعاً زمین پر انسان حیوان کا بسنا چلنا درکنار کوئی مکان تعمیر ہونا محال ہوتا کہ ہر دو ذرّے کے بیچ
میں ۱۳۲ میل کا خلا ہے۔

خامساً اگر لوگ ہوا میں معلّق لیتے بھی تو امریکہ کے ہندوستان سے دکھائی دیتے اور ہندوستان کے
امریکہ، اور شمس و قمر و کواکب کا طلوع غروب سب باطل ہوتا کہ منزلوں کے خلا میں متفرق ذرّے کیا حاجب
ہوتے۔ یہ سب حالتیں زمین کی حالت موجودہ میں لازم ہیں کہ یہ وہی حالت تو ہے جو سمٹ کر پھیلنے کے بعد
ہوتی۔ سمٹنے سے اجزاء کم و بیش نہیں ہوجاتے تو اب بھی قطرِ زمین وہی ۶۰ ذرّے بھرے اور سارے کُرے

---

۱ اس لئے کہ لاگرتھم تعکیس (مساحت کرہ – ۳) ۱۰۶۱۸۹۹۸۹ = لو قطر یہاں مساحت ایک ہے نہ صفر۔ عدد مذکور =
۱۴ ۰۰۱۰۲۲۸ + ۳ = ۰۰۹۹۳۹۶۱۳ . ۰ . عددش ۱۰۲۲۰۶۰۰۹ یعنی ایک انچ مع کسر مذکور کے قریب ہے۔

فائدہ: اقول یعنی کُرہ جس مقدار میں ایک فرض کیا جائے گا اُس کا قطر تقریباً سوایا ہوگا اور قطر جس مقدار میں
ایک فرض کیا جائے کرہ اس سے $\frac{۱۳۱}{۲۵۰}$ یعنی $\frac{۱۳}{۲۵}$ ہوگا اور بالتدقیق ۰۰۵۲۳۵۹۸۹ کہ جب قطر ایک ہے
اس کا لوگارثم اور سہ چند لوگارثم سب صفر ہوا تو لو مساحت کُرہ صرف ۱۰۶۱۸۹۹۸۹ آرہا جس کا عدد یہی مذکور
ہے اور اس ۱۳۲ سے مقدار قطر کی کُرہ پر زیادت متوہم نہ ہو کہ قطر میں اُس مقدار کی پہلی قوت ہوگی اور کُرے میں
تیسری۔ یہیں دیکھئے کہ قطر میں ۶۰ ذرّے ہوئے یعنی ایک انچ میں ۱۳۸۸ اور کُرے کی ایک انچ میں ۱۱۰۵۹۲ کہ
۴۸ کی مکعب ہے اس کی تصدیق یوں ہوسکتی ہے کہ سوا انچ قطر میں ذرّے ۵۹۱۵۵۳۶۲۵ لوگارثم ۸۲۶۷۷۱۹۰۸۳
۳× ۵۱۳۲۲۶۷۲۶۹ + ۱۰۶۱۸۹۹۸۹ = ۵۰۴۴۲۳۵ = لو مساحت انچ مکعب اس کا
عدد یہی ۱۱۰۵۹۲ عدد ذرات کُرہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

میں کل جمع ۱۱۰۵۹۲ ذرّے۔ اگر کہئے اجزائے دیمقراطیسیہ بال کی نوک سے چھوٹے ہیں تو وہ قطر میں ۱۰ نہیں بہت ہیں۔

اقول ایسے کتنے بہت ہیں ایسے کتنے چھوٹے ہیں ذہنی تقسیم میں کلام نہیں جس پر کہیں روک نہیں ایک خشخاش کے دانہ پر دائرہ عظیمہ کہ اس کے ۳۶۰ درجے، ہر درجے کے ۶۰ دقیقے، ہر دقیقے کے ۶۰ ثانیے یوں ہی عاشرے اور عاشرے کے عاشرے تک جتنے چاہئے حساب کر لیجئے کیا یہ جس میں متمایز ہو سکتے ہیں، یہ فلک شمس جسے تم مدار زمین کہتے ہو جس کا محیط دائرہ ۵۰ کروڑ میل سے زائد ہے۔ ہم فصل اول میں ثابت کر چکے کہ اس کا عاشرہ ایک بال کی نوک کے سوالاکھ حصوں سے ایک حصہ ہے تقسیم حسی میں کلام ہے جس کا انتفا اجزاء دیمقراطیسیہ میں لیا گیا ہے اور شک نہیں کہ بال کی نوک کا پچاسواں حصہ بھی جتنا جدا نہیں ہو سکتا تو جزء دیمقراطیسی زیادہ سے زیادہ ایک ذرّے میں پچاس رکھ لیجئے، نہ سہی ہر بال کی نوک میں ۱۲۲ فرض کیجئے اب تو کوئی گلہ نہ رہا اور کاہے میں آکشش بدستور جب ہر ذرّہ دوسرے سے ۱۳۲ میل کے فاصلے پر تھا اب ہر جزء دوسرے سے میل میل بھر کے فاصلے پر ہوا اب کیا اس کا قطر بال کی ۱۰ نوک سے بڑھ جاتا ایک نوک کے حصے کتنے ہی ٹھہرا لیجئے زمین محسوس ہو سکتی اب کیا جسم واحد کہی جاتی اب کیا اس پر کھڑا ہونا یا مکان ممکن ہو جاتا اب کیا ادھر کی آبادی ادھر نظر نہ آتی، اب کیا چاند سورج یا کوئی تارا غروب کر سکتا ہر دو جزء میں ایک میل کا فاصلہ کیا کم ہے، ملاحظہ ہو یہ ہیں ان کی تحقیقات جدیدہ اور یہ ہیں ان کے اتباع کی خواہش اعتقادیاں کہ قبول کیسی ہی بے عقل کا ہذیان لکھ جائے یہ آمنّا کہنے کو موجود۔

اخیر میں پہلی گزارش تو یہ ہے کہ صحت کی تمام تر کوشش کے باوجود

(۲۶) آسمان کچھ نہیں فضائے خالی نامحدود و غیر متناہی ہے ایک پتھر کو پھینکا جائے اگر جذب زمین و مزاحمت ہوا وغیرہ نہ روکیں تو ہمیشہ یکساں رفتار سے چلا جائے کبھی نہ ٹھہرے زمین کی کشش آفتاب حائل نہ ہوتی تو ہمیشہ مساوی حرکت سے سیدھی ایک طرف چلی جاتی۔ یہ اُن کی خام خیالیاں ہیں۔ آسمان پر ایمان ہر آسمانی کتاب ماننے والے پر لازم اور بُعد موجود قطعاً محدود ولا متناہی الابعاد دلائل قاطعہ سے مردود۔

(۲۷) اگلے تو غلطی میں پڑ کر وجود فلک کے قائل ہوئے اور ہم پچھلے (یعنی) ہیأت جدیدہ والے اگرچہ آسمان نہیں مانتے پھر بھی حسابی غلطیوں اور ہندسی خطاؤں کے رفع کے لئے ان تمام حرکات و دوائر کو انگوں کی طرح ایک کرہ کے مقعر میں مانتے ہیں جو فضائے نظر یا صدر ہے وہ اس کا مرکز زمین۔

۱؎ ج صفحہ ۲۴ وغیرہ   ط صفحہ ۱۰ ۱۲۔   ۲؎ ط صفحہ ۵۴ ۱۲

۳؎ ج صفحہ ۲۶ اور اسی کا اشارہ ص صفحہ ۲۳ میں ہے ۱۲

اقول اولاً یہ اقرار غنیمت ہے کہ بے آسمانی کُرہ مانے حساب میں غلطی اور ہندسی اعمال میں خلل پڑتی ہے مگر یہ منطق نرالی ہے کہ وہی غلط ہے جس کے ماننے سے غلطیاں رفع ہوتی ہیں۔

ثانیاً تمام عقلا تو ان دوائر کو آسمانی کُرہ کی محدب پر مانتے ہیں مگر یہ انھیں کیونکر راست آتا کہ فضائے نامحدود کا محدب کہاں، لہٰذا مقعر لیا اب اس کو بھی تحدید درکار، وہ انتہائے نظر راصد سے لی، تحدید تو اب بھی نہ ہوئی، راصدوں کی نظریں مختلف ہیں، اور سب سے تیز نظر کا لیا جائے تو آگے آلات ہیں اور ان کی قوتیں مختلف، سب سے قوی قوت کا لیا جائے تو اس کی بھی حد نہیں، روز نئے آلے ایجاد ہوتے ہیں۔ نگاہ مجرد ہو یا مع آلہ اس کی اپنی انتہا اس سقف نیلی پر ہے جسے ہیأت قدیمہ نہایت عالم نسیم کُرہ بخار کہتی ہے اور جدیدہ ایک محض موہوم حد نظر اور حقیقت میں وہ اس آسمان دنیا یعنی فلک قمر کا مقعر ہے، اس کے بعد روشن اجرام نہ ہوتے تو کچھ نظر نہ آتا اور روشن اجرام زاویہ بالبصار بننے کے لائق بُعد پر کتنے ہی دور لے جائیں نگاہ اُن تک پہنچے گی تو واقع میں کوئی حد نہیں، ہاں یہ کہئے کہ کل جب تک یہ آلات نہ نکلے تھے جہاں تک نگاہ پہنچتی تھی اس بُعد پر یہ مقعر و دوائر بنتے تھے آلات بن کر ان سے زائد پر ہوئے اور جو آلہ قوی تر ایجاد ہوتا گیا یہ کُرہ عالم اونچا ہوتا گیا اور آئندہ یونہی ہوتا رہے گا حد بندی کچھ نہیں کیونکہ حساب و ہندسہ کی غلطیاں رفع کرنے کو ایک غلطابات ماننا درکار ہے جیسی بھی ہو۔

ثالثاً سماوی کُرہ واقعی خواہ فرضی بالطبع ایسا ہونا لازم کہ تحت حقیقی سے اُس تک بُعد ہر جانب سے برابر ہو ۱۱ اس کے کوئی معنی نہیں کہ یہ مقعر ایک طرف زیادہ اونچا ہے دوسری طرف کم، تو اسے مرکز شمس پر لینا تھا کہ وہی تمہارے نزدیک تحت حقیقی ہے مگر مجبوری سب کچھ کراتی ہے وہ حسابی و ہندسی غلطیاں یونہی رفع ہوتی ہیں کہ باتباع قدما مرکز عالم مرکز زمین پر لیا جائے۔

رابعاً مرکز زمین ہو یا مرکز شمس یا کوئی ایک مرکز معین ہیأت جدیدہ سب دوائر کو جن سے ہیأت کا نظام بنتا ہے ایک مرکز پر مان سکتی ہی نہیں جس کا بیان عنقریب آتا ہے اور بے ایک مرکز پر مانے ہیأت کا نظام سب درہم برہم، غرض بیچارے عجیب مشکل میں ہیں، دوائر اور ان کے مسائل سب قدما سے سیکھے اور انھیں کی طرح ان سے بحث چاہتے ہیں مگر جدید مذہب والا بننے کو اصول معکوس لئے اب وہ بنتے ہیں نہ یہ چھوٹتے ہیں، سانپ کے منہ کی چھچھوندر ہیں۔ آسمان گا کر سورج تھما کر جاذبیت کے شل ہاتھوں ستارے گھما کر چار طرف ہاتھ پاؤں مارتے ہیں اور بنتی کچھ نہیں۔ بعونہٖ تعالٰی یہ سب بیان تفصیل ہو جائے گا و باللہ التوفیق۔

(۲۸) زمین کے خط استوا کو جب مقعر سماوی تک لے جائیں تو ایک دائرۂ عظیمہ پیدا ہوگا کہ

کرۂ فلک کے دو حصے مساوی کرے۔ یہ خط اعتدال یا آسمانی خط استوا یعنی مُعدل النہار ہے دائرہ عظیمہ وہ دائرہ ہے کہ کرہ کے دو برابر حصے کردے۔

اقول اتنی قدماء سے سیکھ کر ٹھیک کہی مگر ہیأت جدیدہ ہرگز اسے ٹھیک نہ رکھے گی جس کا بیان بعونہ تعالٰی عنقریب آتا ہے۔ حدائق نے اس میں ایک مہمل اضافہ کیا کہ منطقہ حرکت یومیہ زمین کو قاطع عالم فرض کرنے سے عالم علوی میں مُعدل النہار اور زمین پر خط استوا پیدا ہوتا ہے۔

اقول خط استوا ہی تو وہ منطقہ ہے اُسے قاطع عالم ماننے سے خود اسی کا پیدا ہونا عجیب ہے۔

(۲۹) تمام مباحث ہیأت کی امہات دو دائرے ہیں مُعدل النہار کہ گزرا، دوسرا دائرۃ البروج اس کی تعیین ہیأت جدیدہ کے اضطراب دیکھئے، یہ کہا اسے بھی قدماء سے، اور بے اس کے ہیأت کے کام احکام چل نہیں سکتے۔ ناچار ابحاث و احکام میں بھی قدماء کی تقلید کی مگر بےخبر کر ہیأت جدیدہ کے غلط اصول ان کا تعقل بگاڑ دیں گے نہ تعیین دائرۃ البروج کی صحیح تعریف کرنے دیں گے۔ اصول علم الہیأت میں کہا زمین اپنے دورہ سالانہ گرد شمس سے جو دائرہ عظیمہ بناتی ہے وہ دائرۃ البروج ہے اس کی سطح معدل پر ۲۳ درجے ۲۷ دقیقے کو جھکی مائل ہے یہ بارہ برج مساوی پر تقسیم ہے جن میں چھ خط استوا سے شمال کو ہیں چھ جنوب کو، ہر برج ۳۰ درجے۔ حدائق میں کہا یہ دائرہ مدار زمین کو قاطع عالم فرض کرنے سے فضائے علوی میں حادث ہوتا ہے۔

اقول اولاً یہ سب غلط ہے بلکہ مدار شمس (جسے یہ مدار زمین کہتے ہیں) مرکز عالم سے جدا مرکز پر واقع ہے تو اس کے قطر کا ایک نقطہ مرکز عالم سے غایت بُعد پر ہے جسے اوج کہتے ہیں دوسرا غایت قرب پر جسے حضیض، جس کی تصویر ۲۳ میں آتی ہے مرکز عالم پر اوج کی دوری سے دائرہ کھینچیں کہ منطقہ ممثل ہے اس دائرے کو قاطع عالم یعنی محدب فلک الافلاک پر اس کے موازی جو دائرہ بنا وہ دائرۃ البروج ہے جس کا مرکز مرکز عالم ہے ہمارے بیان کا حق اور اُن کے مزعوم کا باطل ہونا بھی خود اُن کے اقراروں سے کھلا جاتا ہے ان شاء اللہ تعالٰی۔

ثانیاً اس سے قطع نظر ہو تو طریق علمی سے مشابہ وہی ہے جو حدائق میں کہا کہ نفس مدار کو دائرۃ البروج ماننا جس سے اوپر ڈیڑھ سو کے قریب مدار موجود ہیں اور سب کی مباینت اس سے لی جاتی ہے جو اسے منطقہ مساوی سے اتنا نیچا لینے پر نہیں ہو سکتی۔

ثالثاً مدار زمین تو بیضی مانتے ہو دائرۃ البروج دائرہ کیسے ہوا اور مجاز کا دامن تھامنا کام نہ دے گا کہ میل و عرض ہما کے توہمات علم شکل کروی پر مبنی اور وہ دوائر تامہ ہی میں جاری۔

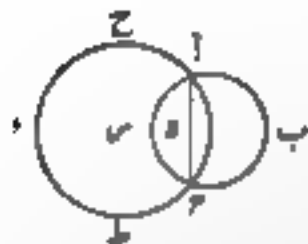
(۳۰) مُعدل النہار و دائرۃ البروج کا تقاطع تناصف پر ہے یعنی نقطتین اعتدال سے دونوں کی تنصیف ہو گئی ہے، ہیأت جدیدہ میں بھی نیم کُرے بنتے ہیں مساوی تو لہ ادھی جن کو گلوب کہتے ہیں سب

میں دیکھو دونوں دائرے متناصف ملیں گے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس سے ہر بچہ آگاہ ہے جس نے
قدیم خواہ جدید کسی ہیأت کے دروازے میں پہلا قدم رکھا ہو۔ نیز اسی نمبر ۲۹ میں اصول علم الہیأت سے
گزرا کہ ایک نقطۂ اعتدال سے دوسرے تک دائرۃ البروج کے ۱۸۰ درجے ہیں یہ اس کی تنصیف ہوئی اور
اور اسی سے نمبر ۲۲ میں گزرا کہ خط استوا کے نصفین کی تحدید انہیں دو نقطۂ اعتدال سے ہے۔ نیز اسی کے
نمبر ۲۵ میں ہے کہ یہ دونوں عظیمے ایک دوسرے کو دو نقطۂ متقابل پر قطع کرتے ہیں ظاہر ہے کہ دائرے پر
متقابل نقطے وہی ہوتے ہیں جن میں نصف دور کا فصل ہو اور سب سے صاف تر ۱۵۱ میں کہا کہ دونوں نقطۂ
اعتدال میں مطالع یعنی معدل کی قوس ۱۸۰ درجے ہے۔ پھر کہا یعنی دائرۃ البروج خط استوا کو دو نقطۂ
متقابلہ پر قطع کرتا ہے جن میں فصل ۱۸۰ درجے ہے۔ پھر کہا یہ برہان ہے اس پر کہ دائرۂ بروج دائرۂ عظیمہ
ہی ہے کہ سوا عظیمہ کے کوئی دائرہ خط استوا یعنی معدل کو اس طرح قطع نہیں کرسکتا غرض یہ ایسا مسئلہ ہے جس
پر ہیأت جدیدہ و جملہ عقلائے عالم سب کا اتفاق ہے۔

اقول اب اسے یہ نتیجے بدیہی طور پر لازم۔

(ا) یہ دونوں دائرے متساوی ہیں۔

(ب) دونوں مرکز واحد پر ہیں۔

(ج) دونوں ایک کرے کے دائرۂ عظیمہ ہیں۔

ظاہر ہے کہ چھوٹے بڑے دائروں کا تناصف ممکن نہیں ورنہ جزء و کل
مساوی ہو جائیں دائرہ ا ح ء نے چھوٹے دائرہ ا ب ج کی نقطتین ا ج پر
تنصیف کی ا ج وصل کیا ضرور ہے کہ ا ب ج کے مرکز ہ پر گزرا اور اس کا
قطر ہوا اب انہیں نقطوں پر دائرہ ا ح ء کی بھی تنصیف مانو تو اگر یہی ا ج اس کا بھی قطر ہو تو دونوں دائرے
مساوی ہو گئے اور اگر اس کا قطر ح ط ہوا تو قوس ا ء ج بھی اس کی نصف ہوئی اور ح ء ط بھی بہر حال
جزء و کل برابر ہو گئے۔ یونہی دو مساوی دائروں کا مرکز مختلف ہو تو ان کا تناصف محال۔

دائرہ ا ء ب کا مرکز ج ہے اور ا ح ب کا ء، اور نقطتین
ا ب پر تناصف، ا ب وصل کیا ضرور ہر ایک کا قطر ہوا کہ
اسی کے نصفین میں فاصل ہے تو قطعاً دونوں کے مرکز پر گزرا
کہ ہ ہے تو ہر دائرے کے دو مرکز ہو گئے اور یہ محال ہے ورنہ

جزء و کل مساوی ہوں اور جب یہ دونوں عظیمے مساوی دائرے مرکز واحد پر ہیں تو یقیناً کرۂ واحدہ کے عظام سے

ہیں، بالجملہ یہ تینوں نتیجے متفق علیہ ہیں اور خود جملہ دَوراتِ ارضی و سماوی کہ اب تک ہیأت جدیدہ میں بنتے ہیں ان کی صحت پر شاہدِ عادل۔

فائدہ ۱: سطحِ مستوی میں کبھی دو دائرے تماس نہیں کرسکتے کہ اس کے لئے اتحادِ مرکز لازم[1] اور وہ اس کے متقاطع دائروں میں محال (اقلیدس مقالہ ۳ شکل ۵) اب دائرۃ البروج کی تعریف کہ حواشی میں کی باطل ہے کہ مُعدّل سے مرکز بدل گیا، یہ اصول الہیأت کی تعریف اس سے باطل تر ہے کہ مرکز میں مختلف اور دائرے بھی چھوٹے بڑے۔ اور حق وہ ہے جو ہم نے کہا کہ جب ان کے مرکز مختلف[2] تو دونوں عظیمے کیسے ہوسکتے ہیں کہ عظیمہ کا مرکز نفس مرکز کرہ ہونا لازم (دیکھو شکل کُروی باب اول نمبر ۳) کا حواشی نے شمسی سنائی یا اسی ہوشیاری سے سب دوائر کو ایک مقعر سماوی پر لیا جس کا مرکز زمین ہے مگر بتلا کہ تمہارے نزدیک تو وہ مدار زمین ہے یا مقعر فلک پر اس کا موازی۔ بہرحال اس کا مرکز مرکز مدار زمین مرکز زمین ہونا کیسی صریح جنون کی بات ہے۔ دائرۃ البروج کو اپنے مرکز پر رکھ کر مقعر سماوی پر لیا ہے تو نہ وہ عظیمہ ہوسکتا ہے نہ معدل النہار اس کا تماس ممکن اور اگر اُسے مرکز زمین کی طرف منتقل کرلیا تو دائرہ ہی وہ نہ رہا نہ اس کی جگہ وہ رہی نہ اب اس جدید دائرے اور مُعدّل کا غایت بعد کہ میل کلی کہلاتا ہے دائرۃ البروج کا میل ہوسکتا ہے، غرض تمام نظام ہیأت تہ و بالا ہے، تقلیدی باتیں سکتے چلے گئے اور خبر نہیں کہ ان کے اصول کی شامت لگ گئی۔

(۳۱) مُعدّل النہار و دائرۃ البروج دونوں دائرۂ شخصیہ ہیں یعنی ہر ایک شخص واحد معین ہے کہ اختلاف لحاظ سے نہ اس کا محل بدلے نہ حال بخلاف دوائر نوعیہ کہ مختلف لحاظوں سے مختلف پڑتے ہیں جیسے دائرۂ نصف النہار کہ ہر طول میں جدا ہے اور دائرۂ افق کہ ہر عرض و ہر طول میں نیا ہے۔

---

[1] اقلیدس نے ایک شکل یہ رکھی تھی یہ کہ دو متماس دائروں کا ایک مرکز نہیں ہوسکتا اور ایک شق باقی رہی کہ دو متباین غیر متوازی دائروں کا مرکز ایک ہو ممکن نہیں، مناسب یہ تھا کہ ایک شکل ان تینوں کو حاوی رکھی جاتی کہ دو غیر متوازی دائروں کا مرکز ایک ہونا ممکن خواہ متقاطع ہوں یا متماس کہ جب مرکز ایک ہے تو اس سے ہر دائرے تک ہر طرف بُعد مساوی ہے اور مساویوں سے مساوی ساقط کرکے مساوی رہیں گے تو دونوں دائروں کا ہر طرف فصل مساوی ہوا تو متوازی ہوگئے اور فرض کئے تھے نا متوازی ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] ح صـ ۲۶ ۱۲۔

اقول بلاشبہ حق یہی ہے اور خود ہیأت جدیدہ کے سماوی وارضی کُرے اس پر شاہد کہ دونوں دائروں
کو غیر متبدل بتاتے ہیں بخلاف اُفق ونصف النہار کہ ان کی تبدیل حسب موقع کا اعتقاد رکھتے ہیں مگر ہیأت جدیدہ
کا یہ اقرار اور قوۃً وفعلاً اظہار یہی زرا تقلیدی ہے جس نے اُس کے اصول کا خاتمہ کردیا علٰی اھلھا تجنی
براقش (براقش اپنے ہی اہل پر مصیبت لاتی ہے) دائرۃ البروج کا حال تو ابھی گزرا کہ تھا مرکز مدار پر اور لیتے ہیں
مرکز زمین پر تو وہ شخص کیسا، وہ نوع ہی بدل گئی اور معدل کا حال ابھی آتا ہے۔

(۳۲) قطبین جنوبی وشمالی ساکن نہیں بلکہ قطبین دائرۃ البروج کے گرد گھومتے ہیں بمبادرت اعتدالین
کے باعث ۲۵۸۰۱ برس میں قطب بروج کے گرد ان کا دورہ پورا ہوتا ہے مبادرت ہر سال ۵۰ء۲۲ ف ہے اور
ہر دائرہ میں ۱۲۹۶۰۰۰ ثانیے ان کو ۵۰ء۲۲ پر تقسیم کئے سے ۲۵۸۰۶ حاصل ہوئے۔

اقول ہیأت جدیدہ کو ہمیشہ معکوس گوئی کی عادت ہے جس کا کچھ بیان بعونہ تعالٰی آتا ہے اس پر مجبور ہے
کہ قطبین عالم کو متحرک مانے کہ زمین اُسی دائرے پر حرکت کرتی ہے جس کا قطر ۱۸ کروڑ میل کے قریب ہے اور اس کا
مدار ایک دائرہ ثابتہ ہے تو قطبین مدار تو ساکن ہیں اور قطبین جنوب وشمال کہ قطبین عالم وقطبین اعتدال ہیں
اور زمین کے محور کے دونوں کناروں پر ہیں ضرور اس کی حرکت سے کروڑوں میل اوپر اٹھیں گے اور کروڑوں
میل نیچے گریں گے مگر اولاً اب معدل النہار دائرہ شخصیہ کب رہا بلکہ ہر آن نیا ہے کہ ہر آن اس کے مرکز کا
مقام جدا ہے۔

ثانیاً وہ فرض کے ہوئے مقعر سماوی کو بھی دم بھر چین نہ لینے دے گا کہ اس مقعر کا مرکز بھی مرکز
زمین مانا ہے[2] اور وہ کروڑوں میل اٹھنے گرنے میں ہے تو نئی ہر آن مقعر سماوی بدلے گا اور اگر وہ
بحال رہے تو دائرہ اس پر کب رہا کروڑوں میل اس کے اندر جائے گا اور دوسری طرف خلا چھوڑے گا
پھر دوسری طرف کروڑوں میل اندر جائے گا، اور اُدھر خلا چھوڑے گا، اسی کو کہا تھا کہ سب دوائر ایک مقعر
سماوی پر لیتے ہیں۔

ثالثاً بفرض باطل دائرۃ البروج کو بھی اسی مقعر و مرکز پر لے لیا اور یہ ہر آن متبدل ہیں تو دائرۃ البروج
بھی ہر آن بدلے گا تو شخصیہ کب رہا، یا وہ تنہا خواہ مخواہ مقعر سماوی پر قرار رکھا جائے گا کہ اس کا مرکز ثابت
ہے تو اس کی تبدیل کی وجہ نہیں تو میل اور صدہا مسائل کا کیا ٹھکانا رہے گا، غرض بات وہی ہے کہ

۱۹

[1] المتبع ... جلد الاشاعت کراچی ... صفحہ ۱۱۹

[2] ص ۲۴۵ و ۱۸۲ و ۱۹ ۱۲ [3] ص ۱۸۲ ۱۲

[3] یعنی ۲۵۸۱۲،۳۳۳ باسقاط خفیف ۱۲ منہ غفرلہ

تقلیداً معدل النہار و دائرۃ البروج کا نام سُن لیا اور اُدھر ان احکام کی تقلید کی جو اصول قُدما پر مبنی تھے ادھر اپنے اصول کا گند ہ برونہ ملایا وہ ایک معجون باطل ہو کر رہ گیا۔ یہ ہے ہیأت جدیدہ اور اسکی تحقیقات نفیسہ۔

(۳۳) زمین وغیرہ ہر سیارے کا اپنے محور پر گھومنا اس سبب سے ہے کہ طبعیات میں ثابت ہوا ہے کہ ہر چیز بالطبع آفتاب سے نور و حرارت لینا چاہتا ہے اگر سیارے حرکت وضعیہ نہ کریں جمیع اجزا کو نور و حرارت نہ پہنچے۔

اقول یہ وجہ موجہ نہیں اولاً اجزا میں جاذبہ و ماسکہ و نافرہ کے علاوہ ایک قوت شائقہ ماننی پڑے گی اور اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

ثانیاً زمین سے ذرّے اور ریگ کے دانے خفیف پھونک سے جدا ہو جاتے ہیں ان کا یہ شوق طبعی کیا اتنی بھی قوت نہ رکھے گا کہ زمین سے بے جدا کئے ان کو گھا سے پھر ایک ایک ذرّہ اور ریتے کا دانہ آفتاب میں اپنے نفس پر حرکت مستدیرہ کیوں نہیں کرتا اُس کا جو حصہ مقابل آفتاب ہے سو برس گزر جائیں جب تک ہٹایا نہ جائے وہی مقابل رہتا ہے دوسرا حصہ کہ آفتاب سے حجاب میں ہے کیوں نہیں طلب حرارت و نور کے لئے آگے آتا۔

ثالثاً زمین میں مسام اتنے ہیں کہ پوری دبائیں تو ایک انچ کی رہ جائے (ملہ) تو ظاہر ہے کہ اس کا کوئی جزء دوسرے سے متصل نہیں سب ایک دوسرے سے بہت فصل پر ہیں تو ہر جزء اپنے نفس پر کیوں نہ گھوما اس کے سب اطراف کو روشنی و گرمی پہنچتی صرف کُرے کے اوپر گھومنے سے ہر جُز پورے انتفاع سے محروم رہا۔

رابعاً کُرہ کی حرکت وضعیہ سے سطح بالا ہی کے سب اجزا فی الجملہ مستفید ہوں گے اندر کے جملہ اجزا اب بھی محروم مطلق رہے تو جمیع اجزا کا استفادہ کب ہوا اندر کے اجزا طلب نور و حرارت کے لئے اوپر کیوں نہیں آتے، اگر کہئے اوپر کے اجزا جگہ روکے ہوئے ہیں۔

اقول اولاً غلط۔ انچ بھر کی زمین جب پونے تین کھرب میل میں پھیلی ہوئی ہے اس میں کس قدر وسیع مسام ہوں گے (نمبرہ ۲) ان سوراخوں سے باہر کیوں نہیں آتے۔

ثانیاً اُوپر کے اجزاء میں جو آفتاب سے حجاب میں ان کی جگہ اگلے اجزا رُکے ہوئے ہیں جو مقابل شمس ہیں، پھر حرکت وضعیہ کیونکر ہوتی ہے۔

ملہ ج صـ۱۱۲

ثالثاً آفتاب بھی تو اپنے محور پر گھومتا ہے وہ کس نور و حرارت کی طلب کو ہے۔ بالجملہ یہ وجہ بیہودہ ہے بلکہ اصول ہیأت جدیدہ پر اس کی وجہ ہم بیان کریں۔

اقول اس کا سبب بھی جاذبہ[1] نافذہ ہے جذب قرب و بعد سے مختلف ہوتا ہے ولہذا خط عمود پر سب سے زیادہ ہے کلیت سیارہ مثلاً ارض کے لئے جاذب سے تنفر کا جواب مدار پر جانے سے ہو گیا مگر اب بھی اس کے اجزاء پر جذب مختلف ہے خاص وہ اجزا کہ مقابل شمس ہیں ان پر جذب اقوی ہے اور ان میں بھی جو بالخصوص زیر عمود ہے پھر جتنا قریب ہے (ف) یہ اجزاء اسی سے بچنے کے لئے مقابلہ سے ہٹتے اور بالضرورت اپنے اگلے اجزاء کو اپنے لئے جگہ خالی کرنے کو دفع کرتے ہیں وہ اپنے اگلوں کو وہ اپنے اگلوں کو یوں محور پر دورہ پیدا ہوتا ہے اب جو اجزا پہلے اجزائے مقابلہ کے پیچھے تھے مقابل آئے اب یہ مقابلہ سے بچنے کو اپنے اگلوں کو ہٹاتے ہیں اور وہی سلسلہ چلتا ہے یوں دورہ پر دورہ مستمر رہتا ہے۔ اگر کہئے زمین بوجہ کثرت بعد وقلت حجم آفتاب کے آگے گویا ایک نقطہ ہے ولہذا آفتاب کا اختلاف منظر ثانیے بھی نہیں تو اس کے اجزاء پر مقابلہ و حجاب کا اختلاف نہ ہوگا بلکہ گویا سب مقابل ہیں۔

اقول اولاً نقطہ[2] ظاہر میں تو یہی کافی کہ ایسا ہے تو تقریباً نصف کرۂ زمین میں ہمیشہ رات کیوں رہتی ہے سب ہی روشن رہا کرے کہ سب مقابل شمس ہے۔

ثانیاً آخر کچھ نہیں تو اختلاف منظر کیوں، جب نصف قطر کی یہ مقدار ہے کل سطح کی اکثر و اکبر ہے۔ اسی قدر اختلاف جذب کو بس ہے۔

ثالثاً بالفرض سب ہی مقابل سہی محور و محروف کا فرق کہاں جائے گا۔ یوں بھی اختلاف حاصل، بالجملہ تقریر ان مقدمات پر مبنی ہے جو مزعومہ ہیأت جدیدہ کے اصول مقررہ ہیں تو یہی اسے واجب التسلیم ہے اگرچہ حقیقۃً اعتراض سے خالی نہ رہے، بلکہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ فصل سوم میں روشن کریں گے کہ دونوں وجہیں باطل محض ہیں اور کیوں نہ ہو کہ اصول باطلہ ہیأت جدیدہ پر مبنی ہیں پھر بھی یہ اس سے اسلم اور اصول جدیدہ پر تو نہایت محکم ہے۔

تنبیہ: اقول وجہ جو ہو خواہ وہ بھر طور زمین کی حرکت مستدیرہ حقیقۃً حرکت وضعیہ یعنی

---

[1] یہ وجہ شمس کو بھی شامل ہے کہ وہ بھی اور سیاروں کے جذب سے بچنے کو اپنے محور پر گھومتا ہے۔ جیح ۱۲ منہ غفرلہ

[2] اس سے ایک تدقیق دقیق کی طرف اشارہ ہے جسے ہم نے اپنے رسالہ کبیر میں روشن کیا ۱۲ منہ غفرلہ

رسالہ کبیر سے مراد ہے درء القبح عن درک وقت الصبح (زبان اردو فن توقیت) از الفقیر عبد النعیم عزیزی

مجموع کرہ کی حرکت واحدہ محوریہ نہیں بلکہ کثیر متوالی حرکات اجزاء اجزاء کا مجموعہ وجہ اول پر پچھلے اجزاء اگلے اجزاء کو
خود مقابل آنے کے لئے ہٹاتے ہیں پھر اُن سے پچھلے اُن کو ان سے پچھلے ان کو اسی طرح آخر تک، اور وجہ دوم
پر اگلے اجزاء مقابلہ سے ہٹنے کے لئے اپنے اگلوں کو ہٹاتے ہیں، وہ اپنے اگلوں یہ اپنے اگلوں کو یونہی آخر
تک، بہرحال یہ حرکت خاص اجزاء سے پیدا ہو کر سب میں یکے بعد دیگرے بتدریج پھیلتی ہے نہ کہ مجموع کرہ
حرکت واحدہ سے متحرک ہو۔ وجہ اول پر تمام اجزاء کے لئے نوبت بنوبت طبعی بھی ہے اور قسری بھی، جو اجزاء
حجاب میں ہیں ان کے لئے طبعی اور جو مقابل ہیں اُن کے لئے قسری کہ پچھلے اجزاء ان کے حاصل شدہ
مقتضائے طبع سے ہٹاتے ہیں جب یہ بالقسر مقابلہ سے ہٹ جائیں گے بالطبع حرکت چاہیں گے اور تازہ مقابلہ
والوں کو قسر کریں گے اور وجہ دوم پر سب کے لئے قسری کہ جاذبہ سے پیدا ہوئی اگرچہ تازہ طبعی ہو،
فافہم۔

(۳۴) ا ہ ب ۂ بیضی مدار زمین ہے ا ہ، ہ ب، ب ۂ، ۂ ا
چاروں نطاق ہیں ا ب قطر اطول ہے اس کے دونوں کناروں پر مرکز ح
سے پورا بعد ہے ہ ۂ اقصر۔ اس کے دونوں نقطوں پر ح سے
بعد اقرب ح، ح دونوں مرکز یعنی محرق ہیں جن کے اسفل پر شمس مستقر ہے
آ نقطہ اوج شمس سے غایت بعد پر ہے اور ب حضیض غایت قرب پر
زمین آ پر مرکز و شمس دونوں سے نہایت دوری پر ہوتی ہے یہاں سے چلتے ہی ا ہ نطاق اول
میں دونوں سے قریب ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ ہ پر مرکز سے غایت قرب میں ہوتی ہے ہ ب
نطاق دوم میں مرکز سے دور ہونا شروع کرتی ہے لیکن شمس سے اب بھی قرب ہی بڑھاتی ہے یہاں تک
کہ ب حضیض مرکز سے دوبارہ غایت بعد پر ہو جاتی ہے اور شمس سے نہایت قرب پر آتی ہے اسی
نصف حضیضی ا ہ ب میں شمس سے قرب ہی بڑھتا اور چال بھی برابر متزاید رہتی ہے تیزی کی انتہا
نقطہ ب پر ہوتی ہے پھر انہیں قدموں پر سست ہوتی جاتی ہے ب ۂ نطاق سوم میں زمین مرکز سے
قریب اور شمس سے دور ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ ۂ پر دوبارہ مرکز سے کمال قرب پر آجاتی ہے ۂ ا نطاق
چہارم میں مرکز و شمس دونوں سے دور ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ آ پر دونوں سے کمال بعد پاتی ہے اسی

لہ قرب و بعد مرکز کے سبب یہاں نطاق لئے ہمارے نزدیک خط ہ ۂ منصف ما بین المرکزین پر
لیتے ہیں کہ یہاں بعد اوسط ہے یا مرکز عالم پر کہ یہاں سیر اوسط ہے ۱۲ منہ غفرلہ

نصف اوجی ب ۱۰ میں شمس سے بعد ہی بڑھتا اور چال برابر گھٹتی رہتی ہے سستی کی انتہا نقطہ آ پر ہوتی ہے پھر وہی دورہ شروع ہوتا ہے۔ یہ سب مسائل عام کتب میں ہیں اور خود مشہور اور قرب و بعد شمس و مرکز کی حالت ملاحظہ شکل ہی سے مشہود۔ اور ہمارے نزدیک یہی قطروں کے خلاف اور مرکز سے قرب و بعد کے سوا اصل گردی میں نا ممکن یہ سب باتیں یوں ہی ہیں جبکہ مدار شمس لو اور نقطہ ہ پر مرکز زمین اور اگر مدار بیضی مان لیں تو یہ سارا بیان متفق علیہ ہے صرف شمس کی جگہ زمین اور زمین کی جگہ شمس کہا جائے۔

(۴۵) چال میں تیزی و سستی کا اختلاف دو طرف سے مرکز کے لحاظ سے ہے واقع میں اس کی چال نہ کبھی تیز ہوتی ہے نہ سست ہمیشہ یکساں رہتی ہے اور مساوی وقتوں میں مساوی قوسیں قطع کرتی ہے۔ قواعد کپلر سے دوسرا قاعدہ یہی ہے اقول یہ بھی مجمع علیہ ہے لہٰذا طویل الذیل برہان ہندسی کی حاجت نہیں۔

مبتدی کے لئے ہمارے طور پر اس کا تصور اس تصویر سے ظاہر $\overline{\text{ا ح ں ط}}$ مدار شمس مرکز خارج ہ پر ہے اور $\overline{\text{ا ک ل ی}}$ دائرۃ البروج مرکز عالم ق پر $\overline{\text{ا ط}}$، $\overline{\text{ط ں}}$، $\overline{\text{ں ح}}$، $\overline{\text{ح ا}}$ خارج المرکز یعنی مدار شمس کے چار ربع مساوی ہیں جن کو وہ برابر مدت میں قطع کرتا ہے لیکن ان کے مقابل دائرۃ البروج کی مختلف قوسیں ہیں جب شمس آ سے ط پر آیا مرکز عالم ق سے اس پر خط ق $\overline{\text{ب}}$ گزرا تو اس مدت میں اس پر قوس $\overline{\text{ا ب}}$ قطع کی جو ربع سے بہت یعنی بقدر $\overline{\text{ب ک}}$ چھوٹی ہے جب ط سے ں تک آیا اس ربع کے مقابل دائرۃ البروج کی قوس $\overline{\text{ب ک ل}}$ ہوئی جو ربع سے بہت بڑی ہے یونہی دو ربع باقی میں تو باآنکہ شمس واقع میں ہمیشہ ایک ہی چال پر ہے دائرۃ البروج کے اعتبار سے اس کی چال تیز و سست ہوتی ہے $\overline{\text{ط ں ح}}$ کی ششماہی میں $\overline{\text{ب ل ح}}$ قطع کرتا ہے کہ نصف سے بہت زائد ہے اور ح ا ط کی ششماہی میں $\overline{\text{ح ا ب}}$ چلتا ہے کہ نصف سے بہت کم ہے لہٰذا تیز و سست نظر آتا ہے حالانکہ واقع میں اس کی چال ہمیشہ یکساں ہے یہی حال ہیأت جدیدہ کے نزدیک زمین کا ہے۔ الحمد للہ مقدمہ ختم ہوا، وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا محمد وآلہ ابدا۔

؎۱ ج ص ۹۵ تا ص ۹۹ ۱۲ ؎۲ ص ۱۹۵ ۱۲ ؎۳ ص ۱۷۰ ۱۲

فصل اوّل

نافریت کا رَد اور اس سے بُطلانِ حرکتِ زمین پر بارہ۱۲ دلیلیں

ردِّ اوّل: اقول ابتداءً اتنا ہی بس کہ نافریت بے دلیل ہے اور دعویٰ بے دلیل باطل و ذلیل اور پتھر کی مثال کا حال ۲۳ میں گزرا وہی اس کے حال کی کافی مثال ہے۔

ردِّ دوم: اقول: مرکز دائرہ سے محیط کے نقطہ ہ پر خط قاطع ا ب کھینچو اور ہ ب کے دونوں طرف اس کے مساوی چھ خط جن میں ہ ء، ہ ہ مماس ہوں اور ہ س، ہ ح، ہ ط، ہ ی ان دونوں قائموں کی بابر تقسیم کرنے والے اور سب کو ا سے ملادو۔ ظاہر ہے کہ ان میں ہر خط اپنے نظیر کے مساوی ہوگا اور ا ء سے ا س، ا س سے ا ح، ا ح سے ا ب بڑا ہوگا۔ یونہی ا ی سے ا ط، ا ط سے ا ب اس لئے کہ مثلثات ا ہ ء، ا ہ س، ا ہ ح میں مشترک۔ اور ہ ء، ہ س، ہ ح برابر ہیں۔ اور ہ پر کا زاویہ بڑھتا گیا ہے کہ ہر پہلا دوسرے کا جز ہے لاجرم ا ء، ا س، ا ح قاعدے بڑھتے جائیں گے (اقلیدس مقالہ ا شکل ۲۴) نیز ا ب، ح ب ملادیا تو مثلث متساوی الساقین ح ہ ب کے دونوں زاویے ح ب مساوی ہوئے۔ اور ظاہر ہے کہ مثلث ا ح ب میں زاویہ ح جس کا وتر ا ب ہے زاویہ ہ ح ب سے بڑا ہے تو ا ح کہ چھوٹے زاویہ کا وتر ہے ا ب سے چھوٹا ہے (شکل ۱۹) غرض ان میں سب سے زیادہ مرکز سے دوری ب کو ہے باقی جتنے مماس کی طرف آؤ مرکز سے قرب ہے کہ اب زمین نقطہ ہ پر تھی اور نافریت کے سبب اسے مرکز سے دور ہونا چاہا واجب ہے کہ خط ہ ب پر ہٹے کہ اسی طرف مرکز سے بعد محض ہے اور سب بعد اضافی ہیں کہ ایک وجہ سے بعد ہیں تو دوسری وجہ سے قرب ہیں بعد محض چھوڑ کر ان میں سے کسی کو کیوں لیا یہ ترجیح مرجوح ہوئی پھر اس میں جس خط پر جائے دوسری طرف اس کا مساوی موجود ہے ادھر کیوں نہ گئی ترجیح بلا مرجح ہے اور دونوں باطل ہیں زمین کی

جاندار ذی عقل نہیں جسے ہرگز ارادے کا اختیار ہے اور جب ہ ب پر جائے گی دورہ محال ہوگا۔ اگر نافریت غالب آئے گی ب سے قریب ہو جائے گی اور جاذبیت تو اسے اور برابر رہیں تو ہ پر رہے گی کسی طرف نہ جائیگی بہرحال دورہ نہ کرے گی۔

رَدِّ سوم: اقول نہیں نہیں بلکہ واجب ہے کہ ہ ہی پر رہے کہ تمھارے نزدیک نافریت و جاذبیت برابر ہیں دھکّا اور دائرہ پر حرکت میں اختلافِ سرعت سے جذب و نفرت باہم کم و بیش ہوں تو ابتدائے آفرینش میں جبکہ زمین پہلے نقطہ ہ پر ہے کہاں دائرہ اور کہاں حرکت اور کہاں اختلافِ سرعت۔ لاجرم اس وقت دونوں کانٹے کی تول برابر ہیں تو واجب کہ زمین جہاں اول پیدائش میں بنی تھی اب تک وہیں ٹھہری ہوئی ہے اور وہیں ٹھہری رہے گی تو تمھاری نافریت و جاذبیت ہی نے زمین کا سکون مبرہن کر دیا۔ وللہ الحمد۔

رَدِّ چہارم: اقول معلوم ہو چکا نافریت نہ ہے نہ اس کا مقتضی ہرگز خط مماس پر لے جانا اور بے اس کے زمین کی حرکت دورہ پیرگردِ شمس منتظم نہیں ہوسکتی تو ضرور کوئی دافع قاہر درکار ہے کہ اسے ہر وقت خط مماس پر دافع کرے اور شمس اپنی طرف کھینچے دونوں کا اوسط دائرے پر گردش نکلے ایک دفعہ کا دفع کافی نہیں۔ زمین میں کیل گاڑ کر اس میں ڈورا اور ڈورے میں گیند باندھو اور ایک بار اسے مار دو ڈورا تن جائے گا، گیند ایک ہی ضرب سے کیل کے گرد دورہ نہ کرے گی تو ہر وقت دفع و نقل کی حاجت ہے یہ شمس کا اثر ہو نہیں سکتا کہ وہ تو اس کے خلاف جذب چاہ رہا ہے تو ضرور کوئی اور ستارہ چاہیئے جو زمین کو مماس پر جذب کرے اور ہر وقت زمین کے ساتھ پھرے، نقل کا کام دے وہ ستارہ کہاں ہے اور بفرض ہو تو اُسے کس نے گردش دی اس کے لئے اور ستارہ درکار ہوگا اور اسی طرح غیر متناہی سلسلہ چلا جائے گا اور تسلسل محال، لاجرم زمین کی گردش محض باطل خیال۔

رَدِّ پنجم: اقول دو مساویوں میں ایک کا اختیار کرنا عقل و ارادہ کا کام ہے نہ طبیعت غیر شاعرہ کا، ظاہر ہے کہ نقطہ ہ سے ح اور ء دونوں طرف قائمہ اور یکساں حالت ہے اور ظاہر ہے کہ زمین صاحبِ شعور و ارادہ نہیں، اب اگر بفرضِ باطل زمین میں نافریت ہے اور بفرضِ باطل نافریت مماس پر پھینکتی یعنی جاذبیت پر قائمہ بناتی ہے، مگر نافریت کا اس طرف کے مماس سے کوئی رشتہ ہے جس سے زمین کو اکب سرطان جوزا ثور میں جاتی تو ایک طرف کو لینا دوسری کو چھوڑنا کس بنا پر ہوا، یہ ترجیح بلا مرجح ہے اور وہ باطل، اور بالفرض ایک بار ہو اتفاقاً ایک سمت لی ہمیشہ اس کا التزام کس لئے، کیوں نہیں ہوتا کہ ایک بار نقطہ اوج پر آکر پھر انھیں قدموں پیچھے پلٹ جائے کہ جاذبیت و نافریت کے اقتضا یوں بھی بحال ہیں بالجملہ

حرکت کسی طرح نافریت کے ساتھ نہیں جا سکتی۔

رَدِّ ششم: یہ سب محض بے دلیل گمان لیجئے تو نافریت قاہر ہی پر تولے جائیگی (رش) مادہ پلانا تو اور مرکز سے قریب کرنا ہے تو نفرت نہ ہوئی بلکہ رغبت لیکن ہیأت جدیدہ مدار زمین دائرہ نہیں مانتی بلکہ بیضی اور اس میں طرفین قطر کے سوا باقی سب زاویے حادے بنیں گے جس کا خود ان کو اعتراف[۱] ہے۔ تو نافریت باطل اور رغبت حاصل۔

فائدہ: اس دلیل کو چاہے ابطال نافریت وابطال حرکت زمین پر کر لو چاہے ابطال بیضیت مدار پر اول تقریر یوں ہے جو ابھی مذکور ہوا کہ نافریت ہوتی تو مدار بیضی نہ ہوتا۔ لیکن وہ بیضی ہے تو نافریت باطل تو حرکت زمین باطل اور آخر یوں ہو کہ مدار اگر بیضی ہوتا تو نافریت نہ ہوتی تو دورہ نہ ہوتا اور دورہ نہ ہوتا تو مدار نہ ہوتا۔ تو یہ کہ مدار اگر بیضی ہوتا تو مدار نہ ہوتا تو شے خود اپنے نفس کی مبطل۔ لہٰذا بیضیت باطل۔ اب ہیأت جدیدہ کو اختیار ہے جس کا بطلان چاہے قبول کرے مگر یاد رہے کہ بیضیت وہ چیز ہے کہ شروع سترھویں[۲] صدی عیسوی میں کپلر نے آٹھ سال رصد بندی کی جانکاہ محنت کی اور مدار کو دائرہ مان کر ۱۹ طریقے قائم کئے کوئی نہ بنا اس کے بعد بیضی لیا اور سب حساب بن گیا اور اسی پر قواعد کپلر کی بنا ہوئی جس بیضیت اور قواعد کپلر پر تمام یورپ کا ایمان ہے اسے باطل مان لینا سہل نہ ہو گا، لہٰذا راہ یہی ہے کہ حرکت زمین سے ہاتھ اٹھائیں کہ ان تمام خرخشوں سے نجات پائیں۔

رَدِّ ہفتم: **اقول** ظاہر ہے کہ نفرت جذب سے ہے اور جذب جمیع جہات شمس سے یکساں اور جتنا جذب اتنی ہی نفرت (رش) تو واجب کہ ہر طرف نافریت یکساں ہو اور جتنی نافریت اتنا ہی بعد، تو لازم کہ سب طرف شمس سے بُعد یکساں ہو آفتاب عین مرکز مدار ہو لیکن وہ مرکز سے ۱۴ لاکھ میل فاصلہ پر فوکز اسفل میں ہے تو نافریت باطل کہ وہ ایسی چیز چاہتی ہے جو امر واقع و ثابت کے خلاف ہے۔

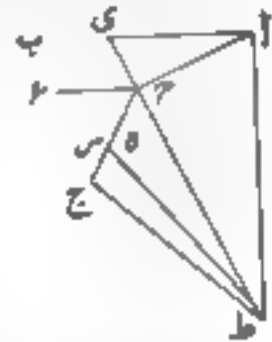
---

[۱] الگئے ارادۂ الٰہیہ نے ایک سمت معین کر دی اگرچہ اس کہنے کی تم سے امید نہیں کہ طبیعیات والے لے بالکل بھولے بیٹھے ہیں ہر بات میں طبیعت و مادہ کے بندے ہیں، یوں کہئے تو جاذبیت و نافریت کا سارا گورکھ دھندہ اٹھا رکھئے ارادۂ الٰہیہ خود سب کچھ کر سکتا ہے اور جب رجوع الی اللہ کی ٹھہری تو ہیأت جدیدہ کا قصل بیڑا نہ لنگار ہے گا اس کا ارادہ وہ جانے یا تم کتب الٰہیہ آسمانوں کا وجود بتائیں گی اور آفتاب کی حرکت جیسا کہ بعونہٖ تعالیٰ خاتمہ میں آتا ہے اس پر ایمان لانا ہو گا ۱۲ منہ غفرلہ۔

[۲] ط ص ۹ ۱۲

[۳] ح ص ۱۲ ۱۲

فائدہ : اسی دلیل سے بیضیت رد ہو سکتی ہے کہ جب ہر طرف بعد برابر تو ضرور مدار دائرہ تامہ ہوگا نہ بیضی لیکن وہ بیضیت سے انکار کر سکتے ہیں، نہ کوئی عاقل شمس کو عین مرکز پر مان سکتا ہے کہ مشاہدہ ہر سال سے باطل ہے لاجرم نافریت و حرکت زمین کو رخصت کرنا لازم۔

ردِ بستم : **اقول** نافریت جاذبیت سے دست و گریبان ہو کر کوئی مدار بنا ہی نہیں سکتی، نمبر ۲۴ میں سن چکے کہ زمین کو نصف حضیضی میں قرب زیادہ ہوتا جاتا ہے اور نصف اوجی میں بعد اور نطاق اول و سوم میں مرکز سے قرب بڑھتا جاتا ہے اور دوم و چہارم میں بُعد۔ یہ مسائل مسلّمہ ہیں جن میں کسی کو مجالِ سخن نہیں لیکن نافریت و جاذبیت کا تجاذب ہرگز یہ کھیل نہ بننے دے گا۔

اط کوئی سا قطر فرض کر لیجئے اور آ اس کا کوئی سا کنارہ اور ط مرکز خواہ شمس کی جاذبیت نے زمین کو آ سے ط اور نافریت نے ب کی طرف قائمہ پر پھینکنا چاہا اور تعادل قوتیں نے کہ جاذبیت اور نافریت کو مساوی مانا ہے (مہ) اسے کسی طرف نہ جانے دیا بلکہ زاویہ آ کی تنصیف کرتا ہوا خط آ ح پر ح تک لیا۔ اب آ سے زمین کا بعد ط ح ہوا زاویہ اط ایک عاشرہ یا اس سے بھی خفیف تر کوئی حصہ مانئے تا کہ وہ لہردار متفرق مستقیم خطوط جن کو پچھلے مستطیلوں کے قطر کہا ہر جزء حرکت پر جذب و نفرت سے بنا کر بیچ میں پڑتے اور ایک لہر دار منحنی کثیر الزوایا شکل بناتے ہیں غایت صغر کے سبب ان کے زاویے اصلاً کسی آلے سے بھی قابلِ احساس نہ رہیں اور ایک منتظم گولائی لئے ہوئے شبیہ بہ دائرہ یا بیضی پیدا ہو مثلث ا ط ج میں آ نصف قائمہ ہوگا، اور ط وہ خفیف کالمعدوم زاویہ اور ح منفرجہ کہ ۱۳۵ درجے سے صرف بقدر ط چھوٹا ہے لاجرم ط ح کہ حادہ کا وتر ہے، اط سے چھوٹا ہوگا یعنی ط سے زمین کا بُعد کم ہوا۔ اب ح پر وہی کشاکش ہے جاذبیت آ سے ط کی طرف کھینچتی ہے اور نافریت ح کی طرف قائمہ پر پھینکتی اور تعادل قوتیں دونوں سے بچا کر ط ح ہ قائمہ کے منصف ح ہ پر ہ تک لاتا اور پھر ح ہ اور ح ط ہ اتنا ہی خفیف بنتا اور ط ہ وتر حادہ ط ح وتر منفرجہ سے چھوٹا ہوتا ہے یعنی ط سے اور قریب ہوئی، یونہی ہ پر وہی معاملہ پیش آئے گا اور ط ح ط ح سے چھوٹا ہوگا ہمیشہ یہی حالت رہے گی تو زمین کو ط سے ہر وقت قرب ہی بڑھے گا تو اس کا کوئی مدار بنانا اصلاً ممکن نہیں دائرہ ہو تو وہ ہر طرف بعد برابر چاہے گا اور یہاں ہر وقت مختلف ہے اور بیضی اہلیلجی، شلجمی کوئی شکل ہو تو ایک قطر اطول ایک اقصر رہے جس میں دو نطاق مرکز سے قریب کریں گے تو دو بعید ایک نصف شمس سے قریب کرے گا تو دوسرا بعید، حالانکہ یہاں ہر وقت قرب ہی بڑھ رہا ہے تو زمین اگر گرد شمس

گھوڑی کی شکل یہ بنائے گی ۞ جس میں ہر وقت شمس سے قریب ہوتی جائے گی یہاں تک کہ اس سے مل جائے نہ کسی مدار واحد پر دائرہ ہو۔

ردِ نہم: **اقول** بالفرض جاذبہ و نافرہ کو مساوی ماننے سے استغنا بھی دو اور ط آ ج کو نصف قائمہ سے بڑا مانو تو ہم دعوی کرتے ہیں کہ وہیں تک بڑھ سکتا ہے کہ زاویہ ط سے مل کر ایک قائمہ کم رہے یعنی لازم کہ آ ج ط منفرجہ آئے کہ اگر قائمہ ہو تو آ ج بھی ط کے برابر ہوگا کہ دونوں ط آ ج کے تمام تا قائمہ ہیں تو نافریت کا حصہ ایک عاشرہ کم پورا قائمہ رہا اور جاذبیت کا حصہ ایک ہی عاشرہ جو اس کے سامنے عدم محض ہے اور اگر حادہ ہو تو اور بھی صغیر و حقیر رہے گا۔

فرض کرو آ ہ قائمہ کا خط ہے یعنی جب ہے آ سے نکل کر ط ب پر قائمہ بنایا تو حادے کا خط اس سے نیچا شکل آ ج نہیں گر سکتا ورنہ مثلث آ ج ہ قائمہ و منفرجہ جمع ہو جائیں نہ اوپر آ سکتا ہے ورنہ ق ز دو حادہ برابر ہو جائیں۔ لاجرم اس سے اوپر پڑے گا خواہ آ ب کی طرف مائل ط، آ ط قطع کرے کہ یہ حادہ آ کے مساوی ہو یا آ ہ کی طرح آ ط سے چھوٹا کہ یہ حادہ آ سے بڑا ہو یا آ ج کی طرح اس سے بڑا کہ یہ حادہ آ سے چھوٹا ہو بہرحال جب خط آ ہ سے اوپر پڑا تو زاویہ ب آ ہ سے بھی چھوٹا ہوا اور حصہ جاذبیت ایک عاشرے تک بھی نہ پہنچا۔ یہ سب صورتیں نا معقول در نا معقول۔ اگر ب آ ہ ایک عاشرہ پورا بھی ہو تو قائمے میں ۵۲۲۱۹۵۵۸۲۰۰۰،۰۰۰۰،۰۰۰ عاشرے ہوتے ہیں، حاصل یہ کہ نافریت کو ب کی طرف لے جاتی تھی اسے پانچ سنکھ چوالیس سنکھ انیس پدم پچپن نیل تراسی کھرب تنانوے ارب تنانوے کروڑ ننانوے لاکھ ننانوے ہزار نو سو ننانوے حصے کھینچ لے گئی اور بیچاری جاذبیت کو ط کی طرف لاتی تھی صرف ایک حصہ کھینچ سکی یہ نامعقول ہے نہ اس کی کوئی وجہ نہ کوئی اتنا فرق مان سکتا ہے۔ جانتے ہو کہ ایک عاشرے کی قوس کتنی ہے مدار شمس یا تمہارے طور مدار زمین میں جس کا قطر اوسطاً اٹھارہ کروڑ اٹھاون لاکھ میل ہے ایک بال کی نوک کا لاکھواں حصہ بھی نہیں محیط ۳۶۰ درجے ہے درجہ ۶۰ دقیقہ اور ہم نے حساب کیا اس مدار کا ایک دقیقہ ستائیس ہزار تیئیس میل ۵۵۰ ہے اور ہر میل ۱۷۶۰ گز ۳۶ انگل، ہر انگل چھ جو ہر جو دم اسپ ترکی کے چھ بال، تو ایک درجے میں صرف ۳۸۰۰۰۸۰۰۱۶۱۱۳۹۳ بال ہوئے کہ پچاس کھرب بھی نہیں، اور ایک درجے میں عاشرے ۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۷۶۱۹۹۲۰۲ ہوتے ہیں کہ چھ سنکھ سے بھی زائد ہیں اس پر تقسیم کئے گئے

ء حاصل ہوا یعنی اس مدار عظیم کا عاشرہ ایک بال کی نوک سواں کا کروڑوں سے ایک حصہ ہے کیا جاذبیت اتنا ہی کھینچ سکی باقی سارا اثر نافریت لے گئی، و بجوم واجب کہ ج ہ ح سب منفرج آئیں اور بُعد ہمیشہ گھٹتا جائے بلکہ انصافاً اگر نصف قاطع سے فرق کرے گا بھی تو قلیل اور ح ء وغیرہ ۱۳۵ درجے سے کچھ ہی کم ہوں گے اور قریب ہیں فرق سے دائماً بڑھتا جائے گا یہاں تک کہ زمین آفتاب سے لپٹ جائے اب مدار بنانے کی خیریں کیجئے۔

رَدِّ دہم: اقول انہیں برعلم تو یہاں بُعد کی کمی بیشی ایک ہی چیز تو نہیں بلکہ مرکز سے نطاق اول کم ہوتا گیا، دوم میں زیادہ، سوم میں پھر کم، چہارم میں پھر زیادہ، اور شمس سے نصف حضیضی میں کم ہوتا گیا نصف اوجی میں زیادہ (ص ۳۲) کیا وجہ ہے کہ نافریت یہ مختلف قریبے لاتی ہے وہ قوت شاعرہ نہیں کہ قصد مشورے سے کہیں نطاق میں جیسا تم کہو ویسا مختلف کام کرے اور اپنے اثر بدلتی رہے۔ اگر کہئے کہ نطاق اول و سوم میں نافریت ضعیف ہوتی جاتی ہے اس کا اثر کہ بعید کرنا تھا گھٹتا جاتا ہے۔ نطاق دوم و چہارم میں قوی ہوتی جاتی ہے اس کا عمل بڑھتا جاتا ہے۔

اقول یہ محض ہوس ہے اوّلاً اس کے اس اختلاف قوت و ضعف کا کیا سبب ہے۔

ثانیاً کیوں انہیں نطاقوں پر اس کا تعین منتظم مرتب ہے۔

ثالثاً نطاق دوم میں مرکز سے بُعد بڑھتا ہے شمس سے قرب کیا وہی نافریت مرکز کے حق میں قوی ہوتی اور شمس کے حق میں ضعیف ہوتی جاتی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چال برابر بڑھ رہی ہے جو تمہارے طور پر دلیل قوت نافریت ہے۔

رابعاً نطاق سوم میں مرکز سے قرب بڑھتا ہے اور شمس سے بُعد کیا وہی نافریت اب یہاں اُلٹی ہو کر مرکز کے حق میں کمزور پڑتی اور شمس کے لئے تیز ہوتی جاتی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چال برابر سست پڑتی جاتی ہے جو دلیل ضعف نافریت ہے مگر یہ کہئے کہ نافریت ایک ذی شعور اور سخت احمق ہے اسے مرکز و شمس دونوں سے نفرت ہے لیکن وہ اپنی حماقت سے دشمن کے گھر میں سوتی رہتی ہے اور جب سر پر آلگتی ہے اس وقت جاگتی ہے مگر پھر بھی غالباً ایک اسی آنکھ سے جس طرف کی زد سر پر آگئی دوسری آنکھ سے اس وقت بھی سوتی رہتی ہے یوں آپ کا نظام پائے گا دیکھو شکل مذکور ص ۳۲ نقطہ آ یعنی اوج پر نافریت دونوں آنکھوں سے سوتی غافل پڑی خراٹے لے رہی ہے اور اس کی دشمن جاذبیت اپنا کام کر رہی ہے زمین کو چپکے چپکے مرکز و شمس دونوں سے قریب لا رہی ہے سیدھا یوں نہیں کھینچتی کہ نافریت جاگ اٹھے گی نسخہ اچھی تراتی پھیری کی بجبا تی لا رہی ہے یہاں تک کہ نقطہ ح یعنی ایک کنارہ قطر اقصر

پرلے آئی جہاں مرکز سے غایت قرب ہے اب نافریت کی وہ آنکھ جو مرکز کی طرف ہے کھلی کہ اسی طرف سے زد آئی تھی زمین کو مرکز سے لے کر بھاگی اور دُور کرنا شروع کیا مگر شمس کی طرف والی آنکھ سے اب سو رہی ہے اسے خبر نہیں کہ شمس سے دُور کرتی تو مرکز سے تو قریب لا رہی یُوں یہاں تک کہ نقطہ ۵ پر دوبارہ مرکز سے غایت قُرب میں آئی البتہ اب اس کی دونوں آنکھیں کھلیں اور زمین کو دونوں سے دُور لے کر بھاگی یہاں تک کہ نقطہ آ پر پہنچی کھینچ تان کی محنت بہت اٹھائی تھی سال پُورا دوڑتے دوڑتے ہوگیا یہاں آکر چاروں شانے چت دونوں آنکھوں سے ایک ساتھ سوگئی اور پھر وہی دورہ شروع ہوا، یہ فسانۂ عجائب یا بوستانِ خیال تم تسلیم کرو کوئی عاقل تو بے دلیل اسے مان نہیں سکتا۔

رَدِّ یازدہم: **اقول** یہاں سے ایک اور زد کا دروازہ کھلا ہر غیر مجنون جانتا ہے کہ نافریت کا اثر بعید کرنا ہے جیسے جاذبیت کا اثر قریب کرنا اور تم خود کہتے ہو کہ جتنی جاذبیت قوی ہوگی اتنی نافریت زور پکڑے گی کہ اس کی مقاومت کرسکے (دیکھو ۵) اتنی قرین قیاس ہے آگے کہتے ہیں کہ جتنی نافریت قوی ہوگی چال تیز ہوگی (دیکھو ۴) یہ بھی قرین قیاس تھی اگر وہ چال تیز ہوتی جو بعید کرے لیکن نافریت کی بدقسمتی سے چال وہ تیز ہوتی ہے جو زمین کو شمس سے قریب کرے یعنی نصف حضیضی میں، اور مرکز سے دُور نطاق اول رد کو حاضر کہ جتنی چال تیز ہوتی ہے آتنا مرکز سے قرب بڑھتا ہے یہ الٹی نافریت کیسی!

رَدِّ دوازدہم: **اقول** جانے دو کیسی ہی چال سہی نری اوندھی مگر جاذبیت اگر کوئی شے ہو تو نصف حضیضی میں اس کی قوت ہر وقت بڑھنا آنکھوں دیکھ رہے ہیں کہ ہر روز آفتاب قریب سے بڑھتا جاتا ہے تو اگر نافریت ہوتی واجب کہ وہ بھی واقعی بڑھتی جس طرح جاذبیت فی الواقع بڑھی نہ کہ محض برائے گفتنی اور اس کے واقعی بڑھنے کو لازم تھا کہ چال حقیقت میں تیز ہوجاتی لیکن تمام عقلاء کا اتفاق اور تمہیں خود مسلّم ہے کہ شمس کہو یا زمین اس مدار پر دورہ کرنے والے کی چال ہمیشہ متشابہ ہے کبھی نہ سست ہوتی ہے نہ تیز، ہمیشہ مساوی وقتوں میں مساوی قوسیں قطع کرتی ہے اگرچہ دوسرے دائرے کے اعتبار سے دیکھنے والوں کو تیز و سست نظر آئے (دیکھو ۲۵) تو ثابت ہوا کہ نافریت باطل ہے کہ انتفائے لازم کو انتفائے ملزوم لازم ہے یعنی ترقی جاذبیت تو مشاہد ہے اگر نافریت واقع میں ہوتی تو اس وقت ضرور بڑھتی اور اس کے بڑھنے سے چال واقعی تیز ہوتی لیکن اصلاً نہ ہوئی تو نافریت وہم و غلط ہے تو گردشِ زمین باطل ہے کہ بے نافریت اس کا پہیہ ڈھلکے گا یا یُوں کہئے کہ اس کی گردش دو پہیئے ہیں نافریت و جاذبیت ایک کے گرجانے سے زمین کی گاڑی زمین میں گاڑی کر چل نہیں سکتی، وللہ الحمد۔

فصل دوم

جاذبیت[1] کا رد اور اسی سے بطلانِ حرکتِ زمین پر پچاس دلیلیں

ردِّ اوّل: اقول اہلِ ہیأتِ جدیدہ کی ساری مہارت ریاضی و ہندسہ و ہیأت میں منحصر ہے عقلیات میں ان کی بضاعت قاصر یا قریب صفر ہے، وہ نہ طریقِ استدلال جانتے ہیں نہ آدابِ بحث، کسی بڑے مانے ہوئے کی بے دلیل باتوں کو اصولِ موضوعہ ٹھہرا کر ان پر بے سروپا تفریعات کرتے چلے جاتے ہیں اور پھر وثوق وہ کہ گویا آنکھوں سے دیکھی ہیں بلکہ مشاہدہ میں غلطی پڑ سکتی ہے ان میں نہیں، ان کے خلاف دلائلِ قاہرہ ہوں تو سننا نہیں چاہتے، سنیں تو سمجھنا نہیں چاہتے، سمجھیں تو ماننا نہیں چاہتے۔ دل میں مان بھی جائیں تو اس لکیر سے پھرنا نہیں چاہتے۔ جاذبیت ان کے لئے ایسے ہی مسائل سے ہے اور وہ اس درجہ اہم ہے کہ ان کا تمام نظامِ شمسی سارا علمِ ہیأت اسی پر مبنی ہے وہ باطل ہو تو سب کچھ باطل، وہ لڑکوں کے کھیل کے برابر برابر کھڑی ہوئی اینٹیں ہیں کہ ایک گرا تو سب گر جائیں، ایسی چیز کا روشن قاطع دلیل پر مبنی ہونا تھا نہ کہ محض خیالِ نیوٹن پر، ایک سیب ٹوٹ کر گرتا ہے وہ اس سے یہ اٹکل دوڑاتا ہے کہ زمین کی کشش ہے جس نے کھینچ کر گرا لیا مگر اس پر دلیل کیا ہے جواب ندارد۔

اولاً عقلائے عالم ثقل میں میلِ سفل مانتے ہیں کیا وہ میل اس کے گرانے کو کافی نہ تھا یا میل عجب! یوں دیکھ سکتا تھا کہ ثقیل کے استقرار کو محل چاہئے جو اس کا بوجھ سہارے سیب وہی ٹوٹے گا جس کا علاقہ شاخ سے ضعیف ہو جائے وہ کمزور تعلق اب اس کا بوجھ نہ سہار سکے ورنہ سبھی نہ ایک ساتھ ٹوٹ جاتے، ادھر تو ضعیفِ علاقہ کے سبب شاخ سے چھوٹا ادھر اس سے نرم تر طرف ہوا کا ملا اسے کیا سہار سکتی لہٰذا

---

[1] تنبیہ: مطلقاً جاذبیت سے انکار نہیں کہ کوئی شے جذب نہیں کرتی مقناطیس و کہربا کا جذب مشہور ہے بلکہ جاذبیتِ شمس و ارض کا رد مقصود ہے اوّل کا اس لئے کہ اسی کی بنا پر حرکتِ زمین ہے اور دوم کا اس لئے کہ اسی کو دیکھ کر اس میں بلا دلیل جذب مانا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

اس سے کثیف تر لامحالہ درکار ہوا کہ زمین ہو یا پانی کیا اتنی بھی دقتی یا بطلان میل پر کوئی قطعی دلیل قائم کرلی اور جب کچھ نہیں تو جاذبیت کا خیال محض ایک احتمال ہوا محتمل مشکوک بے ثبوت بات پر علوم کی بنا رکھنا کار خردمنداں نیست (عقلمندوں کا کام نہیں ہے۔ ت)

ثانیاً لطف یہ کہ یہی ہیأت جدیدہ والے جابجا[1] ثقیل میں میل سفل مانتے خفیف میں میل علو کو جانتے ہیں اور نہیں جانتے کہ یہ میل جاذبیت کا سارا میل کاٹ دے گا جب ثقیل اپنے میل سے گرتا سیب کا ٹوٹنا جاذبیت پر کہاں دلالت کرتا ہے یہ یقین و احتمال و طریق استدلال و منصب مدعی و سوال سے ان کی ناواقفی ہے معلول کے لئے علت درکار ہے جب ایک کافی و وافی علت موجود اور تمہیں بھی مسلم ہے تو اسے چھوڑ کر دوسری بے ثبوت کی طرف اسے منسوب کرنا کون سی عقل ہے۔ بالفرض اگر علت کافیہ معلوم نہ ہوتی بلا دلیل کسی شئی کو علت ٹھہرا دینا مردود ہوتا ہے وہاں یہ کہنا تھا کہ علت ہمیں معلوم نہیں، نہ یہ کہ کافی علت موجود و مسلم ہوتے ہوئے اس سے فرار اور دوسری بے دلیل قرار جاذبیت کے رد کو ایک یہی بس ہے یہاں سے ظاہر ہوا جاذبیت والیان بالتعیب انہیں مجبورانہ میل طبعی کے انکار پر لاتا ہے اگرچہ وہ نادانی سے کہیں مقر ہوں اگرچہ وہ بے دلیل منکر ہوں (ح۲ صلا) اور میل طبعی کا ثبوت بلکہ احتمال بھی جاذبیت کو باطل کرتا ہے کہ جب میل ہے جاذبیت کی کیا حاجت اور اس کے وجود پر کیا دلیل، یہ تقریر بعض دلائل آئندہ میں ملحوظ خاطر رہے۔

ردِ دوم: **اقول** فرض کردم کہ سیب گرنے سے زمین پر جاذبیت کا آسیب آیا مگر اس سے شمس پر جاذبیت کیسے سمجھی گئی جس کے سبب گردش کا طومار باندھ دیا گیا اس پر بھی کوئی سیب گرتے دیکھا یا یہ ضرور ہے کہ جو کچھ زمین کے لئے ثابت ہو آفتاب میں بھی ہو۔ زمین بے نور ہے آفتاب سے منور ہوتی ہے آفتاب بھی بے نور ہوگا کسی اور سے روشن ہوگا یونہی یہ قیاس اس ثالث کو نہ چھوڑے گا اس کے لئے

---

[1] ح صلا ثقیل ہمیشہ اجسام کو جانب سفل کھینچتا ہے۔ ص۳۲ اجسام کو جانب پائیں مائل کرتا ہے۔ ص۳۴ اجسام بقدر ثقیل مطلق سے قرب کے طالب پانی ہمیشہ بالطبع بلندی سے پستی کی طرف میل کرتا ہے ص۲۱۲ بخار جتنا ہلکا ہوگا زیادہ بلند ہوگا۔ ص۲۱۴ بخار ہوا سے زیادہ لطیف و خفیف لہذا میل علو کرتا ہے۔

[2] ص۲۱ حرارت آفتاب کے سبب اجزائے آب ہلکے ہوکر قصد بالا کرتے ہیں یونہی زمین کے بعض لطیف اجزاء حرارت و خفت کے باعث۔ ص۲۱۵ ابر جب ثقل یا لطافت نیچے یا اوپر حرکت کرتا ہے۔ ح ص۱۱ مجموع اجسام کے تمام اجزاء مل کر زمین کی طرف میل کرتے ہیں اور سیال اجسام کا ہر جز جدا میل زمین کرتا ہے ص۱۳ ص۲۱۶ ہوا گرمی سے ہلکی ہوکر بالا صعود کرتی ہے یونہی حج ۲ ص۹ میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

رابع درکار ہوگا۔ اور اسی طرح غیر متناہی چلا جائے گا یا واپس آئے گا۔ مثلاً شمس ثالث سے روشن اور ثالث شمس سے وہ تسلسل تھا یہ دور ہے اور دونوں محال، یہ منطق الطیر اسی بے بضاعتی کا نتیجہ ہے جو ان لوگوں کو علوم عقلیہ میں ہے[1] ورنہ ہر عاقل جانتا ہے کہ شاہد پر غائب کا قیاس محض وہم اور وسواس ہے۔

ردّ سوم: اقول تم جاذبیت کے لئے نافریت لازم مانتے ہو کہ وہ ہو اور یہ نہ ہو تو کھینچ کر واصل ہو جائے اور ہم نافریت باطل کرچکے تو جاذبیت خود ہی باطل ہوگئی کہ بطلان لازم بطلان ملزوم ہے۔

ردّ چہارم: اقول جاذبیت کے بطلان پر پہلا شاہد عدل آفتاب ہے اس کے مدار میں جسے وہ مدار زمین سمجھتے ہیں ایک نقطہ مرکز زمین سے غایت بُعد پر ہے جسے ہم اوج کہتے ہیں اور دوسرا نہایت قرب پر جسے حضیض، ان کا مشاہدہ ہر سال ہوتا ہے تقریباً سوم جولائی کو آفتاب زمین سے اپنے کمال بُعد پر ہوتا ہے اور سوم جنوری کو نہایت قرب پر، یہ تفاوت اکتیس لاکھ میل سے زائد ہے[2] تفتیش جدید میں شمس کا بُعد اوسط نو کروڑ اکتیس لاکھ میل بتایا گیا اور ہم نے حساب کیا مابین المرکزین دو درجے ۵۰ ثانیے یعنی ۰۲۱۲ء۰ ہے تو بعد ابعد ۹۴۲۵۰۸۰۲۶ میل ہوا اور بعد اقرب ۹۱۳۴۱۹۶۲ میل تفاوت ۳۱۱۹۰۵۲ میل اگر زمین آفتاب کے گرد اپنے مدار بیضی پر گھومتی ہے جس کے ایک فوکس اسفل میں شمس ہے جیسا کہ ہیأت جدیدہ کا زعم ہے تو اوّل ان کا جواب سوال ہے کہ زمین اتنے قوی عظیم شدید مدید ہزارہا سال کے متواتر جذب سے کھینچ کیوں نہ گئی۔ ہیأت[3] جدیدہ میں آفتاب ۱۲ لاکھ ۲۵ ہزار ۱۳۰ زمینوں کے برابر اور بعض[4] نے دس لاکھ بعض[5] نے چودہ لاکھ دس ہزار لکھا اور ہم نے مقررات[6] جدیدہ پر بنائے اصل کروی حساب کیا تو تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کے برابر آیا۔

۱؎ حاشیہ ۱۲

۲؎ ص جغرافیہ طبیعی (حصہ ۱۳۰) میں کہا ۱۲۵۹ء۲۹۶ غائب ۱۳۲۵۱۲۹۰۳۹۱ یہ اس کی عادت ہے کہ ہر جگہ مختلف ہے ۱۲ منہ۔

۳؎ سراج الہیأت ص ۱۲

۴؎ نظارہ عالم ص ۱۲

۵؎ وہ مقررات تازہ یہ ہیں قطر حقیقی شمس ۸ کروڑ ۶۵ لاکھ میل قطر معدل زمین ۷۹۲۶٫۰۰۶ میل قطر اوسط شمس دقائق محیطیہ سے ۳۲ دقیقے ۴ ثانیے پس اس قاعدہ پر کہ ہم نے ایجاد اور اپنے فتاوی میں جلد اول رسالہ الهنی النمیر فی الماء المستعمل میں بیان کیا ۸۶۶۴۹۹٫۳۵۷ میل قطر دار ۷۹۱۷٫۱۳۹۹ = ۰٫۶۳۹۷

(باقی بر صفحہ آئندہ)

بہرحال وہ جرم کہ اس سے ۱۲ لاکھ حصوں میں سے ایک کے بھی برابر نہیں اس کی کیا مقاومت کرسکتا ہے تو
گرد دورہ کرنا نہ تھا بلکہ پہلے ہی دن کھینچ کر اس میں مل جاتا کیا ۱۲ لاکھ اشخاص مل کر ایک کو کھینچیں اور وہ دوری چاہے
تو بارہ لاکھ سے کھینچ رہے گا بلکہ ان کے گرد گھومے گا اور کال علی زدیہ ہے کہ کسی قوت کا قوی پڑ کر ضعیف ہوجانا
محتاج علت ہے اگرچہ اسی قدر کہ زوال علت قوت جبکہ نصف دورے میں جاذبیت شمس غالب آکر ۱۲۱ لاکھ میل
سے زائد زمین کو قریب کھینچ لائی تو نصف دوم میں اسے کس نے ضعیف کردیا کہ زمین پھر ۱۲۱ لاکھ میل سے زیادہ دور
بھاگ گئی حالانکہ قرب موجب قوت اثر جذب ہے (عہ۱) تو حضیض پر لاکر جاذبیت شمس کا اثر اور قوی تر ہونا
اور زمین کا وقتاً فوقتاً قریب تر ہوتا جانا لازم تھا نہ کہ نہایت قرب پر آکر اس کی قوت سست پڑے اور زمین
اس کے نیچے سے چھوٹ کر پھر اتنی ہی دور ہوجائے شاید جولائی سے جنوری تک آفتاب کو راتب زیادہ ملتا ہے
قوت تیز ہوتی ہے اور جنوری سے جولائی تک بھوکا رہتا ہے کمزور پڑجاتا ہے۔ وہ جسم اگر برابر کے ہوتے
تو یہ کہنا ایک ظاہری لگتی ہوئی بات ہوتی کہ نصف دورے میں یہ غالب رہتا ہے نصف میں وہ نہ کہ وہ جرم
کہ زمین کے ۱۲ لاکھ امثال سے بڑا ہے اسے کھینچ کر ۱۲۱ لاکھ میل سے زیادہ قریب کرے اور عین شباب اثر
جذب کے وقت سست پڑ جائے اور ادھر ایک ادھر ۱۲ لاکھ سے زائد پر غلبہ و مغلوبیت کا دورہ پورا نصف
نصف انقسام پائے اس پر یہ سہل عذر پیش ہوتا ہے کہ نقطہ حضیض پر نافریت بہت بڑھ جاتی ہے وہ
زمین کو آفتاب کے نیچے سے چھڑا کر پھر دور لے جاتی ہے۔

اقول یہ ہارے کا حیلہ محض بے سروپا ہے اولاً جاذبیت و نافریت کا گھٹنا بڑھنا متلازم
ہے نافریت اتنی ہی بڑھے گی جتنی جاذبیت اور بہرحال مساوی رہیں گی (مسئلہ ۱۲، ۱۳، ۱۴) یہاں اگر نافریت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

۸۶۶۷۹۱۹۵۲ لوامیال محیط ۃ = ۳۰۲۲۲۲۵۴۸۰ لودقائق محیط ۸۰۲۱۲۲۱۶۳۳۰۳ لودقیقہ محیطیہ ۃ +
۵۰۶۰۵۲۹ ۱۰۱ لودقائق قطر شمس = ۴۴۶۹۵۶۷ ۹۵۰۵ لوامیال قطر شمس = ۹۵۹۳۳۸۹۵۸۴۳ لوامیال قطر زمین
= ۸۰۹۳۳۹۰۶۲۲۰ لو نسبت قطرین ۱ × ۳ کہ کرہ : کرہ قطر : قطر مثلثہ بالتکریر = ۱۱۸۳۳۹۳۳۰۰ ۶
لو نسبت کرتین عدد ۱۳۱۳۲۵۹ وھو المقصود یعنی محیط فلک شمس ۵۸ کروڑ ۲۷ لاکھ ۸ ہزار میل ہے
اور ایک دقیقہ محیطیہ ۵۰۲۳۳۰۲۶ میل اور قطر شمس ۳۰۳ ۸۶۲۵۵ میل اور وہ قطر زمین کے ۱۰۹۲۵۰۹
مثل ہے اور جرم شمس تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کے برابر اور علم حق اس کے خالق عزوجل کو ۱۲ منہ۔

عہ۱ صفحہ ۳۲ ۱۲

بدرجۂ غایت ہے کہ چال سب سے زیادہ تیز ہے تو جاذبیت بھی بحد کمال ہے کہ قرب شمس سب جگہ سے زائد ہے نافریت جاذبیت سے چھینے تو عجب کہ اس پر غالب آئے برابر سے چھین لینا کیا معنی! 20

ثانیًا اگر مساوی قوت دوسری پر غالب آسکتی ہے تو یہاں خاص نافریت کیوں غالب آئی جاذبیت بھی تو مساوی تھی وہ کیوں نہ غالب ہوئی یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

ثالثًا اگر نافریت ہی میں کوئی ایسا طرہ ہے کہ بحال مساوات وہی غالب آئے تو اسے مساوات تو روز اول سے تھی اور نقطوں پر کیوں نہ غالب آئی اسی نقطے کی تعیین کیوں ہوئی۔

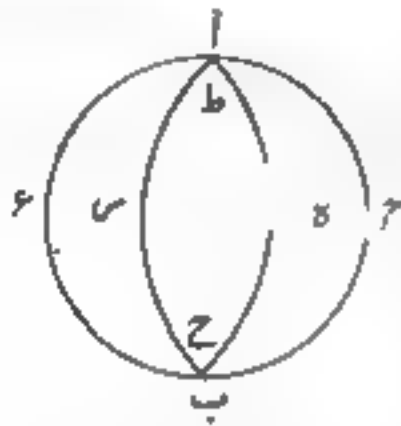
رابعًا ہمیشہ اسی کا التزام کیوں ہوا۔

خامسًا مساوات تو تم بگھار رہے ہو ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ نقطۂ اوج سے نقطۂ حضیض تک بالکل جاذبیت غالب آرہی ہے قوت کا غلبہ اسی کے اثر سے ظاہر ہوتا ہے جاذبیت قرب کرنا چاہتی ہے اور نافریت دور پھینکنا مگر وہاں سے یہاں تک برابر شمس سے قرب ہی بڑھتا جاتا ہے نافریت اگرچہ بیچارے برابری کے درجے پر متواتر چال تیز کر رہی ہے لیکن اس کی ایک نہیں چلتی اور جاذبیت ہی کا اثر علی الاتصال غالب آرہا ہے پھر کیا معنی کہ عین شباب غلبہ پر دفعۃً مغلوب ہو جائے۔

سادسًا نافریت اگر یہی ہے تو خاص نقطۂ حضیض پر یہاں تو اس نے زمین کو آفتاب سے بال بھر بھی نہ چھڑا کر غایت قرب پر سے چھینے گی۔ آگے بڑھ کر اس نقطے سے چل کر شمس سے بُعد بڑھتا جائے گا مگر اس نقطے سے سرکتے ہی نافریت بھی تیزی پر نہ رہے گی بلکہ آن آن ضعیف ہوتی جائے گی کہ قدم قدم پر چال سست ہوگی۔ عجب کہ اپنی کمال قوت پر تو نہ چھین سکی جب ضعیف پڑی چھین لے گی۔

سابعًا طرفہ یہ کہ جتنی ضعیف ہوتی جاتی ہے اتنی ہی زیادہ چھین رہی ہے کہ جس قدر چال سست ہوتی ہے اتنا ہی بُعد بڑھتا ہے یہاں تک کہ اوپر کمال سستی کے ساتھ نہایت بُعد ہے کیا عقل سلیم ان معکوس باتوں کو قبول کر سکتی ہے، ہرگز نہیں، عاجزی سب کچھ کراتی ہے۔ اصول علم الہیأۃ نے اس پر عذر گھڑا کہ مرکز شمس کے گرد جو دائرہ ہے اوج میں زمین کا راستہ اس دائرے کے اندر ہو کر ہے لہٰذا شمس کی طرف آتی ہے اور حضیض میں اس دائرے سے باہر ہے لہٰذا نکل جاتی ہے۔

اقول اوّلاً کون سا دائرہ یہاں ایک دائرہ معدل المسیر لیا جاتا ہے کہ مرکز شمس کے گرد نہیں مرکز بیضی کے گرد ہے اور دونوں نقطہ اوج و حضیض پر یکساں گزرا ہوا ہے اس شکل سے

لہ صدا ۱۲

اہ سماب مدار یقیناً ہے مرکز ط شمس اس کے نیچے نقطہ ح پر اوج ب حضیض مرکز ط پر بعد آ ط یا ط ب سے کہ مساوی ہیں دائرہ ا ب ح ء معدل المسیر ہے اور اگر یہ مراد کہ مرکز شمس پر اوج کی دوری سے دائرہ کھینچیں ظاہر ہے کہ زمین اوج میں اس دائرے پر آئے گی اور حضیض میں اس سے باہر ہوگی یعنی اس پر نہ ہوگی اس کے اندر ہوگی تو اس کے تعیین کی کیا علت، کیوں نہ مرکز شمس پر حضیض کی دوری سے دائرہ کھینچے کہ زمین حضیض میں اس پر ہو اور اوج میں نہ اس پر نہ اندر حقیقۃً باہر معتبر ہو تو دائرہ معدل المسیر ہی کیوں نہیں لیا جاتا کہ دونوں میں اس پر گزرے۔

ثانیاً اس دائرے پر آنے کو شمس کی جذب ہے اور اس سے جدائی کو شمس سے لیجانے میں کیا دخل ہے اتنا جذب ہے اور عجب قرب ہے تو دور سے لانا اور قریب بھگانا الٹی منطق ہے شاید نقطہ اوج میں اسا ہے کہ طاقت زمین کو پاس لاتا ہے نقطہ حضیض پر کشش بند جاتا ہے کہ بھگا دیتا ہے۔

ثالثاً اس دائرے ہی میں کچھ وصف ہے تو زمین صرف حلول نقطہ اوجی ہی کے وقت وہ ایک آن کے لئے اس پر ہوگی یہ آدھے سال آنا اور آدھے سال بھاگنا کیوں، غرض یہ کہ بنائے نہیں بنتی، ظاہر ہوا کہ چلے جانے محض اسکولی لڑکوں کو بہلانے کے مغالطے ہیں جاذبیت و نافریت کے ہاتھوں ہرگز مدار بن نہیں سکتا بخلاف ہمارے اصول کے کہ زمین ساکن اور آفتاب اس کے گرد ایک ایسے دائرے پر متحرک جس کا مرکز مرکز عالم سے اکتیس لاکھ سولہ ہزار باون میل باہر ہے اگر مرکز متحد ہوتا زمین سے آفتاب کا بعد ہمیشہ یکساں رہتا مگر وجہ خروج مرکز جب آفتاب نقطہ آ پر ہوگا مرکز زمین سے اس کا فصل آ ح ہوگا یعنی بقدر آ ب نصف قطر مدار شمس ب ح ما بین المرکزین اور جب نقطہ ء پر ہوگا اس کا فصل ح ء ہوگا یعنی بقدر ب ء نصف قطر مدار شمس ما بین المرکزین دونوں فصلوں میں دو چند ما بین المرکزین فرق ہوگا۔ یہ اصل کروی پر ب ح ہے لیکن وہ بعد اوسط پر لیا گیا ہے۔ ۃ مرکز مدار شمس ب ذروۂ اعلیٰ ح ذروۂ اسفل جس پر زمین ہے اس میں شمس اس ما بین المرکزین ب ح ما بین الفوکزین جانتے ہیں اور ما بین المرکزین ۃ ح اس کا نصف کہ بعد اوسط آ ح منتصف ما بین الفوکزین پر ہے

تو بعد اوسط نصف مابین الفوکزین = بعد البعد، نصف مذکور بعد اقرب و جرم شمس بقدر مابین الفوکزین و نصف مابین المرکزین حسب دید فرق ہوگا اور یہی نقطے اس قرب و بعد کے لئے خود ہی متعین رہیں گے، کتنی صاف بات ہے جس میں نہ جاذبیت کا جھگڑا نہ نافریت کا بکھیڑا۔

رَدِّ پنجم: جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہدِ عدل قمر ہے۔ اصول علم الہیأۃ[1] میں خود ہیأۃ جدیدہ پر ایک سوال قائم کیا جس کی توضیح یہ کہ اگرچہ زمین قمر کو قرب سے کھینچتی ہے اور آفتاب دُور سے مگر جرم شمس لاکھوں درجے زمین سے بڑا ہونے کے باعث اس کی جاذبیت قمر پر زمین کی جاذبیت سے ۱۱/۵ ہے یعنی زمین اگر چاند کو پانچ میل کھینچتی ہے تو آفتاب گیارہ میل، اور شک نہیں کہ یہ زیادت ہزاروں برس سے مستمر ہے تو کیا وجہ ہے کہ چاند زمین کو چھوڑ کر اب تک آفتاب سے نہ جا ملا، تو معلوم ہوا کہ جاذبیت باطل و مہمل خیال ہے اور اس کا یہ جواب دیا کہ آفتاب زمین کو بھی تو کھینچتا ہے کبھی قمر سے کم کبھی زیادہ جیسا ان کا بعد آفتاب سے ہو تو شمس جتنا قمر کو کھینچتا ہے زمین اپنا چاند بچانے کو اس سے پوری جاذبیت کا مقابلہ کرنے کی محتاج نہیں بلکہ صرف اتنی کا جس قدر جاذبیت مذکورہ زمین کو جاذبیت شمس سے زائد ہے اور یہ اس جاذبیت سے کم ہے جتنی زمین کو قمر پر ہے لہٰذا قمر آفتاب سے نہیں ملتا۔

اقول توضیح جواب یہ ہے کہ قمر کا شمس سے جا ملنا اس جذب پر ہے جو قمر کو زمین سے جدا کرے، جذب شمسی زمین و قمر دونوں پر ہے، تو جہاں تک وہ مساوی ہیں اس جذب کا اثر زمین سے جدائی قمر نہ ہوگی کہ وہ بھی ساتھ ساتھ کھنچ رہی ہے، ہاں قمر پر جتنا جذب زمین پر جذب سے زائد ہوگا وہ موجب جدائی قمر ہوتا لیکن زمین اس قدر سے زیادہ اسے جذب کر رہی ہے تو جدائی نہ ہوگی۔ فرض کرو شمس قمر کو ۹۹ گز کھینچتا ہے اور زمین سے اسے ۴۵ گز کہ جذب شمس سے ۵/۱۱ ہے اور آفتاب زمین کو ۹۰ گز کھینچے تو ۹۰ گز تک تو زمین و قمر مساوی ہیں قمر پر ۹ ہی گز جذب شمس زائد ہے لیکن زمین کا جذب اس پر ۴۵ گز ہے تو جذب شمس سے بچنا ہے لہٰذا شمس سے مل نہیں پاتا۔

اقول خوب جواب دیا کہ قمر کو بڑے سفر سے بچا لیا، چھوٹا ہی سفر کرنا پڑا، اب کہ جذب زمین اس پر زیادہ ہے زمین پر کیوں نہیں آگرتا، سوال کا منشا تو جذبوں کا تفاوت تھا وہ اب بھی منشا قمر شمس پہ نہ گرا زمین پر سہی۔

رَدِّ ششم: اقول ثابت یہ کہ اجتماع کے وقت قمر آفتاب سے قریب ہو جاتا ہے اور

[1] اصول علم الہیأۃ ع۲۱۲ ۱۲

مقابلہ کے وقت دور تر حالانکہ قریب وقت اجتماع آفتاب کی جاذبیت کا مجموع ہر دو جذب کی ۱۱/۱۶ ہے صرف
۵/۱۶ ہی عمل کرتی ہے کہ قمر شمس و ارض کے درمیان ہوتا ہے زمین اپنی طرف پانچ حصے کھینچتی ہے اور شمس اپنی طرف
گیارہ حصے، تو بقدر فضل جذب شمس ۶/۱۶ جانب شمس کھینچا، نہیں نہیں، بلکہ بہت ہی خفیف، جیسا کہ
ابھی رَدِّ پنجم میں واضح ہوا، اور قریب وقت مقابلہ جاذبیت کے سب ۱۶ حصے قمر کو جانب شمس کھینچتے ہیں
کہ ارض شمس و قمر کے درمیان ہوتی ہے دونوں مل کر قمر کو ایک ہی طرف کھینچتے ہیں،
غرض وہاں تفاضل کا عمل تھا یہاں مجموع کا تو اس کے سرچند کے قریب بلکہ بدرجہا کثیر و زائد ہے تو
واجب کہ وقت مقابلہ قمر شمس سے بہ نسبت اجتماع قریب تر آجائے حالانکہ اس کا عکس ہے تو ثابت ہوا کہ
جاذبیت باطل ہے۔ اصول الہیات ص۱۲۲ میں اس قرب و بعد کی یوں تقریر کی کہ اجتماع کے وقت زمین قمر
کو شمس سے چھین لے جاتی ہے اور وہ دور ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ مقابل شمس آتا ہے اس وقت شمس و
زمین دونوں اسے ایک طرف کھینچتے ہیں تو آفتاب سے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ اجتماع میں آ رہتا ہے۔

اقول کیا زمین وقت مقابلہ سے وقت اجتماع تک نیرین کے بیچ ہی میں رہتی ہے کہ وہ مسلسل
آفتاب سے قریب کرنے کا مسلسل رہتا ہے یا زمین تو مقابلہ کے بعد ایک کنارے ہو گئی اور جب سے اجتماع
ہونے تک جہت خلاف شمس کھینچتی رہی اور اس کا جذب جذب شمس سے بدرجہا زائد ہے جیسا کہ ابھی رد پنجم
میں گزرا، پھر بھی چاند بے اثر شمس ہی کی طرف کھینچتا ہے شاید مقابلہ کی خفیف ساعت میں زمین نے اس کے
کان میں پھونک دیا تھا کہ چاہے میں کہیں ہوں چاہے کسی طرف کھینچوں اور کتنے ہی غالب زور سے کھینچوں مگر تو
اسی وقت کے اثر پر رہنا آفتاب ہی سے قریب ہوتا جانا میری ایک نہ ماننا کیونکہ وہ بڑا بوڑھا ہے اس کا لحاظ
واجب ہے اور چاند ایسا سعادت مند کہ اسی پکار پر رہے جب کھینچے وہ آفتاب کی گود کے پاس پہنچا یعنی
اجتماع میں آتا ہے اس وقت زمین اپنی نصیحت پر پریشان ہوتی ہے اور پھر کر وہ ہاتھ لگاتی ہے کہ شمس
کی گود سے اُسے چھین کر آدھے دورے میں نہایت دوری پر لے جاتی ہے یہاں آکر پھر بھول جاتی اور
وہی افسون چاند کے کان میں پھونک دیتی ہے ایسی پاگل زمین ہیأت جدیدہ میں ہوتی ہوگی۔ غرض دنیا بھر کے عاقلوں
کے نزدیک علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے اور وہ علت فنا ہو کر علت خلاف پیدا ہو تو فوراً خلاف ہو جاتا
ہے لیکن ہیأت جدیدہ کے نزدیک علت کو فنا ہوئے مدتیں گزریں اور خلاف کی علتیں برابر روزانہ ترقی پر
ہیں مگر معلول اسی مردہ علت کا جاگ رہا ہے اور ان زندہ علتوں کا معلول فنا ہے یعنی ادھر تو علت معدوم
اور معلول قائم اور ادھر علت موجود و مترقی اور معلول معدوم۔

رَدِّ ہفتم: **اقول** پھر وہ پانچ و گیارہ کی نسبت تو مزعوم ہیأت جدیدہ تھی جس میں خود قاعدہ نیوٹن سے
کہ جاذبیت بحسب مربع بعد بالقلب بدلتی ہے عدول تھا، اس کا رد نمبر ۱۴ میں گزرا، یہ قاعدہ نیوٹن اگر

صحیح ہے تو قمر پر جاذبیت شمس بہ نسبت جاذبیت ارض ۱/۲ ہوگی یہ بھی بہت نادر، اکثر اوقات اس سے بھی کم زمین سے قمر کا بعد البعد[1] ۲۵۱۹۴۷ میل ہے اور شمس سے زمین کا بعد اقرب[2] ۹۱۳۴۱۹۷۴ میل فرض کیجئے شمس اپنے بُعد اقرب پر ہے اور وقت اجتماع میں اپنے بعد ابعد پر کہ شمس و ارض سے فاصلہ قمر میں سب سے کم تفاوت کی صورت ہے باقی سب صورتوں میں اس سے زیادہ فرق ہوگا جو جاذبیت شمس کو اور چھوٹا کرے گا اس نادر صورت پر شمس سے قمر کا بُعد ۹۱۰۹۰۰۲۷ میل میں ہوگا۔ اب اگر شمس و ارض میں قوت جذب برابر ہوتی تو نسبت یہ ہوتی جذب الارض للقمر : جذب الشمس للقمر :: (۹۱۰۹۰۰۲۷)۲ : (۲۵۱۹۴۷)۲ اوّل کو ایک فرض کریں تو چہارم ÷ سوم = دوم یعنی ۶۳۴۷۷۲۹۰۸۰۹ / ۸۲۹۷۳۹۳۰۱۸۸۶۰۷۲۹ = ۰٫۰۰۰۰۰۷۶۵۰۳۷۹ = جذب الشمس للقمر یعنی قمر کو جذب ارض اگر دس کروڑ ہے تو جذب شمس صرف ۷۶۵ یعنی تقریباً ایک لاکھ تینتیس ہزار تین سو تینتیس حصوں سے ایک حصہ[3] لیکن شمس میں قوت جذب باعتبار قوت زمین ۲۶۲۲۲ ہے یا ۲۸۰ تک[4] تو حاصل کو اس میں ضرب دیئے سے ۲٫۰۰۰۰ حاصل رہا یعنی شمس اگر قمر کو اپنی طرف ایک میل کھینچتا ہے تو زمین اپنی طرف پانچ ہزار میل اور تقسیم یہ ردِّ پنجم شامل کئے سے تو جذب زمین کے مقابل جذب شمس گویا صفر محض رہ جائے گا اور زمین کا جذب المعارض و مزاحم کام فرمائے گا اور شک نہیں کہ یہ جذب ہزاروں برس سے جاری ہے اور وجہ کیا ہے کہ قمر اب تک زمین پر نہ گر پڑا اگر جاذبیت صحیح ہوتی قمر کب کا گر چکا ہوتا تو جاذبیت محض مہمل خیال ہے۔

ردِّ ہشتم: اقول قمر کو جذب شمس و ارض میں کچھ بھی نسبت ہو یہ تو اجتماعات زیریں میں دیکھی جائیگی کہ شمس ایک طرف کھینچے گا اور ارض دوسری طرف، مقابلہ میں تو شمس و ارض دونوں ایک طرف ہوتے ہیں اصول الہیات مضمون مذکور ردّ ہشتم میں یہ خوب کہی کہ اس کے سبب قمر شمس سے قریب ہوتا ہے۔ بہت خوب زمین بھی شمس ہی کے لئے کھینچتی ہوگی عقلمند یہاں میں زمین ہے تو اس وقت دونوں اپنی مجموعی طاقت سے قمر کو زمین ہی کی طرف کھینچتے ہیں اب کیوں نہیں گرتا اگر کہئے اور سیارے ادھر کو کھینچتے ہیں۔

---

[1] اصول علم الہیأۃ ص۱۱۳ و ص۱۶۷ ۱۲

[2] اس کا بیان ابھی جاذبیت کے ردِّ چہارم میں گزرا۔

[3] اصول علم الہیأۃ ص۲۹۷ ۱۲

[4] " " " ص۸۳ ۱۲

اقول ہزاروں بار ہوتا ہے کہ سب سیارے مع زمین ایک طرف ہوتے ہیں اور تنہا قمر دوسری جانب اور ثوابت کا اثر جذب نہ مانا گیا ہے نہ ماننے کے قابل ہے کہ وہ سب طرف محیط ہیں تو واجب یکساں ہو کر اثر صفر ہوا، اب قمر کیوں نہیں گرتا۔ یہ تمام عظیم ہاتھی جمع ہو کر اپنی پوری طاقت سے اس چھوٹی سی چڑیا کو کھینچے کھینچے ہلکان ہوئے جاتے ہیں اور چڑیا ہے کہ بال بھر نہیں سرکتی اس کی تیوری پر میل تک نہیں آتا یہ کیسی جاذبیت ہے لاجرم جاذبیت محض غلط ہے۔

ردِ نہم: اقول نافریت کی گندم پہلے کاٹ چکے ہیں اور بفرضِ باطل ہو بھی تو یہ قرار داد ہے کہ وہ بقدرِ جاذبیت بڑھتی ہے اور چال بقدرِ نافریت (نمبر ۲) تو واجب تھا کہ جب سیارے گردِ قمر متفرق ہوتے اس کی چال کم ہوتی کہ ان کی جاذبیت باہم معارض ہو کر قمر پر اثر کم پڑ رہا ہے اور جب سیارے قمر سے ایک طرف ہوتے اس کی چال ہمیشہ سے بہت زائد ہو جاتی کہ اسے مجموعی جاذبیتوں کا مقابلہ کرنا ہے لیکن ایسا کبھی نہیں ہوتا بلکہ والقمر قدرنٰہ منازل[1] (اور چاند کی ہم نے منزلیں مقرر کیں۔ ت) کے زبردست حکم انتظام نے اسے جس روش پر ڈال دیا ہے ہمیشہ اسی پر رہتا ہے وہ سیاروں کے اجتماع کی پرواہ کرتا ہے نہ تفرق کی، تو قطعًا ثابت ہوا کہ جاذبیت محض وہمی گھڑت ہے۔

ردِ دہم: اقول ان سب سے بڑھ کر ابطالِ جاذبیت پر شاہد بحرِ اوقیانوس کا مد وجزر ہے[2] ہر روز دو بار پانی کروڑوں من کہ ۱۰۰ فٹ تک اونچا اٹھتا اور پھر بیٹھ جاتا ہے اسے جاذبیت قمر کے سر ڈالا جاذبیت ارض کو سلام کرتا ہے اگر قمر کو اس کے بعد اقرب ۲۲۵۰۱۹ میل پر رکھئے اور زمین کی جاذبیت اس کے مرکز سے لیجئے کہ پانی کو اس سے ۲۹۵۶۲۵ میل بعد ہو تو حسب قاعدہ نیوٹن اگر زمین و قمر میں[3] قوت جذب برابر ہوتی پانی پر دونوں کے جذب کی نسبت یہ ہوتی جذب قمر : جذب ارض :: (۲۹۵۶۲۵)^2 = (۲۵۵۰۱۹)^2 ثانی کو ایک فرض کریں تو سوم ÷ چہارم = جذب قمر ہوتا یعنی $\frac{۱۵۶۵۴۸۹۴۰۶۲۵}{۵۰۶۳۴۹۰۹۹۳۶۱}$ = ۰٫۰۰۰۰۰۰۰۳۰۷۲۳۵۹ لیکن قمر میں قوت جذب قوت زمین کی $\frac{۱}{۵۰}$ ہے لہٰذا اسے ۰۰۵ میں ضرب دیا حاصل ۰۰۲۰۰۰۰۲۶۴ یعنی پانی پر جذب شمس اگر ۰۰۲۲ ہے تو جذب زمین پانچ لاکھ یا شمس اگر ایک قوت سے جذب کرتا ہے تو زمین ۳۶۱۰۹۳ قوتوں سے پھر کیونکر ممکن کہ پانی بال برابر بھی اٹھنے پائے،

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/۳۹

[2] اصول ہر دو صفحہ مذکورہ

[3] اصول ص ۲۹۷ ۱۲

ہم نے نمبر ۱ کے اعمال ح دص کے لحاظ سے پانی کا بُعد مرکز زمین سے لیا ورنہ زمین سے تو اسے اصلاً بُعد
نہیں اور ہم ثابت کر آئے کہ جذب اگر ہے تو ہرگز خاص مرکز نہیں تمام کرہ جاذب ہے ——
ہاں انتہائے جذب جانب مرکز ہے تو جب تک جسم واصل مرکز نہ ہو یا بند[۱]
رہے گا و لہٰذا زمین پر رکھا ہوا پتھر بھی بھاری ہے اور وزن نہیں ہوتا مگر جذب سے تو ثابت ہوا کہ زمین میں
جذب ہے تو ضرور ثقیل متصل کو بھی جذب کرتی ہے بلکہ سب سے اقوی کہ جاذبیت قرب سے بڑھتی ہے (۱۰)
اور یہ نہایت قرب ہے اب تو جذب قمر کو جذب زمین سے کوئی نسبت ہی نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اس
سے بھی در گزر کرکے تسلیم کرلیں کہ جذب کے لئے فصل ضرور ہے تو ایک فصل معتد بہ مثلاً ایک انگل رکھے
بفرض غلط قبول کرلیں کہ قمر نے ایک انگل پانی زمین سے جدا کرلیا اب محال ہے کہ بال کا ہزارواں حصہ اور بڑھے
کہ سشتر فٹ تک قمر کا بُعد اوسط ۲۳۸۸۳۳ میل ہے ہر میل ۱۷۶۰ گز، ہر گز چھتیس انگل، تو بُعد قمر
۱۵۱۳۲۴۵۸۸۸۰ جیسا کہ اب انگل مع زیادات ہوا۔ ایک انگل کا مربع ایک کہ جذب قمر ہو اور
اس بُعد کا مربع ۲۲۹۰۰۰۹۵۲۶۶۵۳۴۴۲۰۲۸۱۸۵۹۰۰ کہ جذب ارض ہوتا اگر قوت جذب دونوں
کُروں میں مساوی ہوتی لیکن قمر میں ۱۱۵ ہے تو اس عدد کو ۱۱۵ پر تقسیم کیا جذب ارض ——
۲۰۰۰۹۰۸۶۰۲۳۸۰۲۲۰۱۱۹۶۱۳۹۲۶ ہوا یعنی پانی پر جذب قمر کی ایک قوت ہے تو جذب زمین
کی دو سو اکتیس مہا سنکھ سے بھی سنکھوں زائد ہے تو یہ محال قطعی ہوتا ہے لیکن واقع ہے تو یقیناً زمین
میں جاذبیت نہیں، اگر کہئے ہیأت جدیدہ والے تو یہ کہتے ہیں کہ چاند سارے کرۂ زمین کو کروں و نچا
اٹھا لیتا ہے تو پانی کا سشتر فٹ اٹھا لینا کیا دشوار ہے۔

اقول چاند کا زمین کو اونچا اٹھالینا نرا ہذیان ہے زمین کا وزن
۱۲۹۹۴۳۲۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ سولہ ہزار نو سو ترانوے مہا سنکھ من اور بیس سنکھ
من ہے وہ قمر سے انچاس حصے بڑی ہے بلکہ اس کا حجم[۲] جرم قمر کا وزن بیس ۱۰۰۵ شنکھ ہے، کیا
چھٹنکی ڈیڑھ چھٹانک پانچ سیر کچھ وزن پر غالب آکر اسے کھینچ لے گی یا قمر کو جو ثقیل کی کوئی کل دی گئی
ہے، اس کے پاس ایک کل ہوگی تو زمین کے پاس انچاس کہ ثقیل اس کے کہ وہ اسے بال بھر اٹھا سکے
یا اسے کھینچ کر لگا لے گی اور اگر بالفرض قمر زمین کو اٹھا بھی لے تو زمین چاہئے سوا گز نہیں سو میل

---

۱ اصول پر دو صفحہ مذکورہ ہوا

۲ ص ۱۲۰ ۱۲

۳ ص ص ۱۹۶ ۱۲

۴ ص ۲۱۰ ۱۲

کھنچ جائے پانی کا ذرہ بھر اٹھنا ممکن نہیں زمین کے اس طرف چاند کے خلاف کوئی دوسرا حامل اقوی نہ تھا
جس سے چاند اسے نہ چھین سکتا اور پانی کو زمین ہزاروں گنا زیادہ زور سے کھینچ رہی ہے چاند اسے کیونکر
کھینچ سکے گا، اس کی نظیر یہ ہے کہ مثلاً سیر بھر وزن کے ایک گولے میں لوہے کا پتر نہایت مضبوط کیلوں سے
جڑا ہوا ہے تم اس گولے کو ہاتھ سے کھینچ سکتے ہو لیکن اس پتر کو گولے سے جدا نہیں کرسکتے جب تک
وہ کیلیں نہ نکالو یہاں پانی پر وہ کیلیں صدہا ہزاروں طاقت سے جذب ہے جب تک یہ معدوم نہ ہو پانی
ہزاروں چاندوں کے ہوئے ہل نہیں سکتا لیکن اٹھا کیا کروڑوں اٹھتا ہے تو ضرور جذب زمین معدوم ہے
وھو المقصود۔ اگر کہئے ضرور اس سے زمین کی جاذبیت تو باطل ہوگئی لیکن قمر کی تو مسلم رہی۔

اقول اولاً مقصود ابطال حرکت زمین ہے وہ جاذبیت شمس پر مبنی اور اوپر گزرا کہ زمین ہی میں
جاذبیت گمان کرکے شمس کو اس پر بلادلیل قیاس کیا ہے جب یہی باطل ہوگئی قیاس کا دریا ہی جل گیا
شمس میں کہاں سے آئے گی یا یوں کہئے کہ ہیأت جدیدہ کا وہ کلیہ کہ ہر جسم میں بقدر مادہ جاذبیت ہے
جس کی بنا پر شمس میں اس کے لائق جاذبیت اور اس کے سبب زمین کی حرکت مانی تھی باطل ہوگیا اور
جب معلوم ہوگیا کہ بعض اجسام میں جذب ہے بعض میں نہیں تو جذب شمس پر دلیل نہ رہی ممکن کہ شمس انہیں
اجسام سے ہو جن میں جذب نہیں۔

ثانیاً مد کا جذب قمر سے ہونا بھی بوجوہ کثیرہ مخدوش ہے جن کا بیان نمبر ۱۶ میں گزرا۔

ردِ یازدہم: اقول یہ دوسری طرف کی مد کی توجیہ کی کہ زمین اٹھتی ہے اور ادھر کے پانی کو چھوڑ
آتی ہے۔ جاذبیت ارض کی نفی پر دلیل روشن ہے سمت مواجہ کے پانی پر تو ارض و قمر کا تجاذب تھا
یہ غلط مان لیا کہ قمر غالب آیا، سمت دیگر کے پانی کو تو دونوں جانب زمین ہی کھینچ رہی ہے اسے
زمین نے کیونکر چھوڑا قمر کا جذب اس پر کم تو زمین کا جذب تو بقوت اتم ہے اور یہاں اس کا معارض
نہیں پھر چھوڑ دینے کے کیا معنی!

ردِ دوازدہم: اقول یہ جو ہیأت جدیدہ نے اقرار کیا کہ جذب قمر میں پانی زمین کا ملازم نہیں
رہتا قمر کی جانب مواجہ میں بوجہ لطافت و قرب آب پانی زمین سے زیادہ اٹھتا ہے اور دوسری طرف
بوجہ بُعد آب زمین پانی سے زیادہ اٹھتی ہے یہ بڑے کام کی بات ہے اس نے زمین پر جاذبیت شمس
کا قطعی خاتمہ کردیا اگر وہ صحیح ہوتی تو جب جذب قمر سے یہ حالت ہے جو انتہا درجہ صرف ۵ ہی فٹ
اٹھا سکتا ہے تو جذب شمس کہ زمین کو ۲۱ لاکھ میل سے زیادہ کھینچ لاتا ہے واجب تھا کہ پانی پر اسی
۵ فٹ اور ۲۱ لاکھ ۱۶ ہزار باون میل کی نسبت سے اشد و اقوی ہوتا سامنے کے پانی زمین کو چھوڑ کر

اکھوں میل چلے جاتے زمین نری شور کی رہ جاتی یا قوت جذب کے سبب قوت نافذیت پانی کو زمین سے بہت زیادہ جلد تر گھماتی یا تو ساری زمین پانی میں ڈوب جاتی اگر پانی پھیلتا یا ہر سال سارے جنگل اور شہر غرقاب ہو کر سمندر ہو جاتے اور تمام سمندر چٹیل زمین ہو جایا کرتے اگر پانی اتنی ہی مساحت پر رہتا۔

رَدِّ سیزدہم: **اقول** ہوا تو پانی سے بھی لطیف تر ہے اور بہ نسبت آب آفتاب سے قریب بھی زیادہ تو اس پر جذب شمس اور بھی اقوی ہوتا اور روئے زمین پر ہوا کا نام و نشان نہ رہتا یا نافذیت آڑے آتی تو ہوا کو زمین سے بہت زیادہ گھماتی۔ اب اگر ہوا بھی مثل زمین مشرق کو جاتی تو تمہارے طور پر لازم تھا کہ پتھر جو سیدھا اوپر پھینکا جاتا بہت دُور مشرق میں جا کر گرتا کہ ہوا کی تیزی زمین سے دو چند ہی ہوتی اور پتھر مثلاً ۲ سیکنڈ میں ۱۶ فٹ اوپر چڑھتا اور ایک سیکنڈ میں نیچے اترتا تو اس تین سیکنڈ میں زمین ۱۰۱۵٫۲۲ گز چلتی لیکن ہوا کہ ان سکنڈوں میں پتھر جس کا تابع رہا ۳۰۰۳۰۰۳ گز جاتی تو پتھر ۱۰۱۵ گز دُور جا کر اترتا حالانکہ جہاں سے پھینکا تھا وہیں اترتا ہے اور اگر ہوا غرب کو جاتی تو پتھر ۵۵۵۴ گز دُور غرب میں گرتا کہ تین سیکنڈ میں زمین کا وہ موضع جہاں سے پتھر پھینکا تھا ۱۰۱۵٫۲۲ گز مشرق کو چلا اور پتھر پاتا جو ہوا وہاں سے ۳۰۰۳۰۰۳ گز غرب کو لی لیجئے ۵۵۵۴ گز ڈھائی میل سے زیادہ کا فاصلہ ہو گیا لیکن وہاں کا وہیں گرتا ہے تو یقیناً جذب شمس و حرکت زمین دونوں باطل۔

رَدِّ چاردہم: **اقول** کتنی واضح و فیصلہ کن بات ہے کاغذ کا تختہ دو برابر حصے کر کے ایک ویسا ہی پھیلا ہوا ایک پلے میں رکھو اور دوسرا گولی بنا کر کہ پہلے سے مساحت میں دسواں حصہ رہ جائے اگر جاذبیت ہے واجب کہ اس کا وزن گولی سے دس گنا ہو جائے کہ جذب بحسب مادہ جاذب بدلے گا (ف ۸) اور مادہ مجذوب دونوں یہاں واحد ہیں اور اول کے مقابل زمین کے دس حصے ہیں تو اس پر دس جذب ہیں اور گولی پر ایک اور وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (ف ۹) تو واجب کہ اس کا وزن گولی سے دہ گنا ہو حالانکہ بداہۃً باطل ہے تو جذب قطعاً باطل بلکہ ان کا جھکنا اپنے میل طبعی سے ہے اور نوع واحد میں میل بحسب مادہ ہے اور یہاں مادہ مساوی لہذا میل برابر لہذا وزن یکساں۔

فائدہ: **اقول** یہاں سے ظاہر ہوا کہ وہ جو مختلف کروں پر شئی کا وزن مختلف ہو جانا بتایا تھا (ف ۱۵) سب محض تراشیدہ خیال باطل تھے ورنہ جیسے وہاں جذب شمس و ارض میں ۱ و ۲۰ کی نسبت تھی یہاں بھی دونوں حصے زمین میں اور ۱۰ کی نسبت ہے اور ۱ و ۲۰ اور ۱ و ۱۰ کی ہوسکتی ہے۔

رَدِّ پانزدہم: **اقول** واجب کہ وہ تختہ اور گولی دونوں ایک مسافت سے ایک وقت میں

زمین پر اتریں کہ اگر تختہ پر ہوا کی مزاحمت وہ چند ہے تو اس پر زمین کا جذب بھی تو وہ چند ہے۔ بہرحال
مانع و مقتضی کی نسبت دونوں جگہ برابر ہے تو اترنے میں مساوات لازم حالانکہ قطعاً تختہ دیر میں اترے گا
تو ثابت ہوا کہ مقتضی جذب نہیں بلکہ ان کا طبعی میل کہ دونوں میں برابر ہے تو مقتضی مساوی ایک پر
مانع وہ چند لاجرم دیر کرے گا۔

ردِ شانزدہم: اقول لاجرم کثیف تر جاذبیت بیشتر (۱۰) تو وزن اکثر (۱۵) تو پانی
میں بہ نسبت ہوا وزن بڑھنا چاہئے حالانکہ عکس ہے استاذ ابوریحان بیرونی نے سو مثقال سونا ہوا میں
تول کر سونے کا پلہ پانی میں رکھا اور باٹ کا ہوا میں، ۹۴ ۳/۴ مثقال رہ گیا۔ بیسویں حصے سے زیادہ گھٹ
گیا۔ ہم نے سونے کے کڑے کہ ہوا میں ایک چھٹانک چار روپے ایک چونی ڈیڑھ ماشے بھر سونا تھے
پانی میں تولے سونے کا پلہ سطح آب سے ملتے ہی ہلکا پڑا وزن کا پلہ ہوا میں جھکا جب سونے کا پلہ پانی کے اندر
پہنچا وزن صرف ایک چھٹانک تین روپے بھر رہ گیا دسویں حصے سے زیادہ گھٹ گیا، یہ کمی اختلاف آب و ہوا و
موسم سے بدلے گی۔ ابوریحان نے جیحون کا پانی لیا اور خوارزم میں فصل خریف میں تولا اور ہم نے کنوئیں کا پانی
اپنے شہر میں موسم سرما میں میل طبعی پر، اس کی وجہ ظاہر ہے میل بقدر وزن جھکاتا ہے اور جس ملا میں جرم ہے وہ
بقدر کثافت مزاحمت کرتا ہے وزن دونوں پلوں کا برابر ہے ہوا میں دونوں کا مزاحم بھی برابر تھا برابر رہے جب
ایک پانی سے ملا جھکنے کا مقتضی کہ میل ہے اب بھی بدستور برابر ہے مگر جھکنے کا مزاحم اس پلے پر بہت قوی ہے
کہ پانی ہوا سے بدرجہا کثیف تر ہے لاجرم یہ کم جھکا اور ہوا کا پلہ زیادہ، فافہم و تامل۔ لیکن بربنائے جاذبیت
یہ اصلاً نہ بن سکے گا کہ جس کثافت آب نے مزاحمت بڑھائی ہے اسی کثافت نے اسی نسبت پر وزن بھی
بڑھایا ہے تو مانع و مقتضی برابر ہو کر حالت بدستور رہنی لازم تھی اور ایسا نہیں تو ضرور جاذبیت باطل ہے
اصول[1] طبعی میں کہا سبب اس کا یہ ہے کہ پانی اوپر کی طرف زور کرتا ہے لہذا سونے کو سہارا دے کر وزن
کم کرتا ہے۔

اقول اولاً اگر اس سے صرف نیچے جانے کی مزاحمت مراد تو ضرور صحیح ہے اور اس کا جواب
بھی سن چکے اور اگر یہ مقصود کہ پانی سونے کو اوپر پھینکتا ہے جیسا کہ اوپر کی طرف زور کرنے سے ظاہر تو عجیب
جہل شدید ہے پانی اپنے سے ہلکی چیز کو اوپر پھینکتا ہے کہ خود اس سے زیادہ اسفل کو چاہتا ہے اپنے
سے بھاری کو سہارا دے تو رہا بلکہ کوئی چیز پانی میں نہ ڈوبے۔

---

[1] ص ۱۱۵ / ۱۲

ثانیاً ایسا ہو تو یہ جذب زمین پر تازہ رد ہوگا جب پانی اپنے سے ہلکی بھاری ہر چیز کو کھینچتا ہے تو
تو معلوم ہوا کہ اس کی طبیعت میں وضع ہے اور دفع ضد جذب ہے تو اس کی طبیعت میں جذب نہیں
اور وہ زمین ہی کا جز ہے تو زمین میں نہیں تو شمس میں کس دلیل سے آئے گا اور حرکت زمین کا انتقام کدھر
جائے گا۔

ردِّ ہفدہم: **اقول** ایک بڑی مشک اور ایک مشکیزہ ہوا سے خوب بھر کر کستہ باندھ کر پانی میں بٹھانا چاہو تو مشک زیادہ طاقت مانگے گی اور دیر میں بیٹھے گی اور بٹھا کر چھوڑ دو تو مشکیزہ سے جلد اوپر آئے گی اور ایک بڑا پتھر اور ایک چھوٹا اوپر حد واحد تک پھینکو تو بڑا زیادہ طاقت چاہے گا اور دیر میں جائے گا اور چھوٹے سے جلد اتر آئے گا، پانی کا دباؤ اگر مشکوں کو اٹھاتا اور زمین کا جذب پتھروں کو گراتا تو قسر اقوی پر ضعف ہوتا ہے اور اضعف پر اقوی چھوٹا پتھر اور مشکیزہ جلد آتا ہے، اور بڑا پتھر اور مشک دیر میں۔ ہاں ہاں یہ کہئے کہ بڑے کا دافع بڑا ہے زیادہ دفع کرے گا تو وہ مدفوع بھی تو بڑا ہے کہ دفع ہوگا تو غایت یہ کہ نسبت برابر ہے دونوں برابر اٹھیں مشک پر زیادہ کیوں، یونہی جذب میں اگر کہئے مشک اور بڑے پتھر نے یوں جلدی کی کہ بیچ میں جو مل حائل ہے بڑی چیز اس کے چیرنے پر زیادہ قادر ہے تو اولاً بڑے کا حائل بھی بڑا ہے تو نسبت برابر رہی۔ یہ وجہ کہ بڑی چیز اثر قسر کم قبول کرتی ہے تو پانی کے دباؤ سے مشک کیوں جلد اٹھی اور زمین کے جذب سے بڑا پتھر کیوں جلد آیا، اگر کہئے جذب بحسب مادہ ہے بڑے پتھر میں مادہ زائد تھا اس پر جذب زمین زیادہ تھا لہذا دیر میں اوپر گیا اور جلد نیچے آیا۔

اقول اولاً یہ مردود ہے دیکھو ۱۱۔

ثانیاً خود اس قول کو تفاوت اثر سے انکار ہے (۱۱)

ثالثاً یہ وہی بات ہے کہ جاذبیت کا تحمل پڑا انکار کرے گی تمہارے یہاں وہی اجزاء سے دیمقراطیسیہ ثقیل بالطبع ہیں (۶) تو جذب کیوں ہو وہ اپنی طبیعت سے طالب سفل ہوں گے۔

رابعاً بڑی مشک کی ہوا میں بھی مادہ زیادہ ہے اور ہیأت جدیدہ میں ہوا بھی ثقیل مانی گئی ہے (۱۱) تو بلاشبہ بڑی مشک پر جذب زمین زائد ہے پھر یہ دیر میں نیچے کیوں بیٹھی اور جلد اوپر کیوں آئی، اگر کہئے پانی اس سے زیادہ ثقیل ہے لہذا زمین اسے زیادہ جذب کرتی ہے اس لئے یہ اوپر مندفع ہوتی ہے۔

اقول اولاً یہ وہی قول مردود ہے کہ جذب بحسب مجذوب ہے۔

ثانیاً دفع بحسب نسبت ثقل ہوگا پانی اس مشک سے اثقل ہے اور مشک پر مشکیزہ سے تو مشک پر جذب زمین مشکیزہ سے زائد ہوا اور دفع مشکیزہ سے

کم تو واجب ہے کہ مشک جلد بیٹھے اور شکیزہ جلد اٹھے حالانکہ امر بالعکس ہے یا بدستور رہے تو نسبت متساوی رہے۔ غرض کوئی شکل ٹھیک نہیں بیٹھتی اور اگر جذب کو چھوڑ کر میل طبعی مانو تو سب موجہ ہیں ہوا کا میل فوق اور حجر کا تحت ہے مشک پر باد کا بیٹھنا اور پتھر کا اوپر جانا خلافِ طبع تھا، اس لئے اکبر نے زیادہ مقاومت کی اور دیر ہوئی اور مشک کا اٹھنا اور پتھر کا گرنا مقتضائے طبع تھا لہٰذا اکبر نے جلدی کی۔

ردِ سیزدہم: اقول شے واحد پر بعد واحد سے جاذب واحد کا جذب مختلف ہونے کی کوئی وجہ نہیں تنبیہ و بعد (ع۱) تھرمامیٹر کا پارہ ہوائے معتدل میں ایک جگہ پر قائم ہے اس پر جذب زمین کی ایک مقدار معین محدود ہے جو ان کے مادوں اور اس کے بُعد معین کا تقاضا ہے اب اگر ہوا گرم ہوئی پارہ اوپر چڑھے گا کیا جذب زمین کم پڑے گا، کیوں کم ہوا، اس وقت بھی تو زمین و زیبق انھیں مادوں پر تھے وہی بُعد تھا گرمی نے زمین یا پارے میں سے کچھ کتر دیا یہاں آکر پارہ ٹھہرے گا جب تک اسی گرمی پر ہے، اب ہوا سرد پڑی پارہ نیچے اُترے گا اور خط اعتدال پر بھی نہ ٹھہرے گا۔ کیا جذب زمین بڑھے گا کیوں، اب بھی تو ارض و سیماب کے وہی مادے وہی بُعد تھا سردی نے زمین یا پارے میں کوئی پیوند جوڑ دیا یہ اختلاف ہوا کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا کہ پارہ ہوا سے ہمیشہ اثقل ہے۔ گرمی ہوا نے اگر اس میں کچھ خفت پیدا کی تو اس سے پہلے ہوا میں اس سے زیادہ پیدا ہو چکی بلکہ لطافت و کثافت ہوا کا عکس ہے، لاجرم جذب غلط ہے بلکہ برودت موجب ثقل ہے، اور ثقل طالب سفل، اور حرارت موجب خفت ہے، اور خفت طالب علو۔

ردِ نوزدہم: اقول بخارات پیدا ہوتے ہی اُوپر جاتے ہیں ان کا مرکب اجزائے مائیہ و ہوائیہ سے ہے اور ان کے نزدیک ہوا بھی ثقیل ہے (ع۲) اور پانی اثقل کہ ہوا سے سات سو ستر یا آٹھ سو گنا یا آٹھ سو گنا مثل بھاری ہے اور ظاہر ہے کہ جو ثقیل و اثقل سے ایسا مرکب ہو وہ اس ثقیل سے اثقل ہوگا تو بخار ہوا سے بھاری ہے تو یہاں وہ عذر نہیں چلتا جو پانی کے تیل کو پھینکنے میں ہوتا کہ بھاری چیز ہلکی کو پھینکتی ہے کہ ہلکی بھاری کو، پھر ان کے جانے کی کیا وجہ ہے، زمین اگر انھیں جذب کرتی تو کون چیز انھیں زمین سے چھین کر اوپر لے جاتی، کیا کوئی ستارہ تو شب کا وہ وقت لیجئے کہ کوئی سیارہ

۱؎ تعریبات شافیہ جونپوری ص۲۲ ۱۲ ۲؎ ط ص۱۲۲ ۱۲ ۳؎ ح ص۲۱ ۱۲

۴؎ یعنی جس میں مزاج و استحکام ترکیب نہیں ورنہ نسبت اجزاء کا تحفظ ضرور رہے گا جیسے سونا کہ زیبق و کبریت سے مرکب ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

نصف النہار بلکہ افق پر اصلاً نہ ہو جیسے وہ زمانہ کہ سیارات وقمر نور سے سنبلہ تک ہوں اور طالع راس الحمل یا ثوابت تو ہمارے سینکڑوں میل دُور سے اجزائے زمین کو خاص اس کی گود سے اُچک لیتے، تو چاہئے کہ تمام دنیا کے ریگستانوں میں ریت کا ٹیلہ نہ رہا ہوتا سب کو ثوابت اڑا لے گئے ہوتے زمین کہ ان کو جذب کر رہی ہے محال ہے کہ وہی دفع کرتی کہ دو ضدیں مقتضائے طبع نہیں ہوسکتیں، تو ثابت ہوا کہ جذب زمین غلط ہے بلکہ ہوا خفیف ہے اور اس میں جو اجزائے ہوائیہ ہیں گرمی کے سبب اور لطیف ہوگئے اور اجزائے مائیہ کہ ان میں محبوس ہیں ان میں بوجہ حرارت خفت آگئی جوش دینے میں پانی کے اجزاء اوپر اُٹھتے ہیں لہذا اجزائے ہوائیہ انھیں اُڑا لے گئے کہ حقیقت طالب علو ہے تو بالضرورۃ ثقیل طالب سفل ہے کہ الضد بالضد یہی میل طبعی ہے تو جاذبیت معطل، یہ اسی دلیل میں دوسری وجہ سے رد جاذبیت ہوا، اگر کہئے اس حقیقت نے ہمیں کیوں نہ فائدہ دیا، حرارت نے اجزائے آب وہوا کو ہلکا کیا لہذا ان پر جذب کم ہوا اور باہر کی ہوا نے جس پر جذب زائد ہے ان کو اوپر پھینکا جیسے پانی نے تیل کو۔

اقول اوّلاً کیا بخار اسی وقت اٹھتا ہے جب تک پانی جہاں گرم ہوا تھا وہاں سے ہٹا کر ٹھنڈی جگہ لے جاؤ جہاں تک ہوا کو اثر گرمی نہ پہنچا تھا بلکہ وہ پیدا ہوتے ہی معاً اٹھتا، وہ حرارت کہ اسی ہوا کو گرم کرے گی کیا اس کے باہر والی کو گرم نہ کرے گی خصوصاً تیزی شمس کے پانی سے بخار اٹھنا کہ آفتاب نے قطعاً باہر والی ہوا کو بھی اتنا ہی گرم کیا جتنا اسے پھر اس میں اجزائے مائیہ ہونے سے وزن زائد۔

ثانیاً بالکل الٹی کہی تمہارے نزدیک تو جتنا جذب کم اتنا وزن کم (ش) تو خفت قلت جذب سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ قلت جذب خفت سے۔

ثالثاً وہی ہوا اوپر گزرا کہ مادہ بدستور، بعد بدستور، پھر حرارت سے جذب میں کیوں فتور، کیا سبب سوا اس کے کہ گرمی نے ہلکا کردیا، اگر کہئے کہ حرارت بالطبع طالب علو ہے، ولہذا نار وہوا اوپر جاتی ہیں اور برودت بالطبع طالب سفل ہے ولہذا آب وخاک نیچے جھکتے ہیں تو ضرور حرارت سے خفت پیدا ہوگی مگر یہ میل طبعی کا اقرار اور جاذبیت پر تلوار ہوگا۔

ردِّ بستم: جو ش۴ کے رابعہ میں گزرا کہ جذب زمین سے تو اندر کی ہوا کا اوپر کو ابھارنا کیا معنی اور وہ اس قوت سے کہ صدہا من کے بوجھ کو سہارا دے شیں نہیں فنا کردے کہ محسوس ہی نہ ہو۔

ردِّ بست و یکم: **اقول** ہر عاقل جانتا ہے کہ رائی کا دانہ پہاڑ کے کروڑویں حصے کے بھی ہم وزن نہیں ہوسکتا نہ کہ سارے پہاڑ کے کانٹے کی تول برابر، مگر مسئلہ جاذبیت صحیح ہے تو یہ ہو کر رہے گا، بلکہ رائی کا دانہ پہاڑ سے بھی زیادہ وزنی ہوگا۔ ظاہر ہے کہ چیز کا جھکنا اثر جذب ہے، جس پر

حرج ہی ہے کہ یہاں اسس کی تحقیق سے غرض نہیں تو حاصل یہ ٹھہرا کہ جب رائی اور پہاڑ دونوں قمر وارض سے ایسے فاصلے پر ہوں کہ قمر کی طرف قطر ارض کا ۹۰۰۳ ہو اور زمین کی طرف ۱۰۶۶ کہ ارض و قمر میں بُعد قطر زمین کا تیس ہی گنا ہے۔ اسس وقت ان دونوں پر قمر و ارض دونوں کی جاذبیت مساوی ہوگی تو دونوں اسی خط پر رہیں گے، نہ کوئی قمر کی طرف جاسکے گا نہ زمین کی طرف جھکے گا تو واجب ہے کہ اگر یہ کسی ترازو کے پلڑوں میں ہوں تو دونوں پلڑے کانٹے کی تول برابر رہیں، اور اگر رائی کا پلڑا ایک خفیف مقدار پر اسس خط مساوات سے زمین کی طرف مائل ہو اور پہاڑ کا اسی خط پر تو پہاڑ وہیں قائم رہے گا اور رائی کا پلڑا اور جھکے گا کہ جذب زمین بقدر قرب بڑھے گا، پہاڑ کا پلڑا ایک خفیف مقدار پر جانب قمر مائل ہو اور رائی کا اسی خط پر تو رائی وہیں قائم رہے گی اور پہاڑ کا پلڑا اونچا ہوگا کہ اسس پر جذب قمر بڑھے گا۔ اور اگر رائی کا پلڑا خط سے اسس طرف اور پہاڑ کا اس طرف ہو جب تو رائی کا پلڑا جھکنے اور پہاڑ کا پلڑا اونچا ہونے کی کوئی حد ہی نہ ہوگی۔ زیادت کی ان صورتوں میں اگر کوئی عذر ہو تو رائی اور پہاڑ کے ہم وزن ہونے میں تو کلام کی گنجائش ہی نہیں، کیا عقلِ سلیم اسے قبول کرسکتی ہے؟ اگر کہیے جذب مساوی رہی پہاڑ خود وزنی ہے لہٰذا اسی کا پلڑا جھکے گا۔

اقول اوّلاً دیکھو پھر بولے تمہارے یہاں وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (ف) جب دونوں طرف جذب مساوی ہو کر اثر جذب کچھ نہ رہا، پہاڑ میں وزن کہاں سے آیا۔★

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

[illegible] = ۲۱۰۶۳۵ کس قدر فرق ہے کہاں تیس مثل قطر کہاں آٹھ مثل، ڈھائی لاکھ میل سے کم بُعد میں چالیس ہزار میل کا تفاوت، جاذبیت قمر اگر ۱۰۵ تھی واجب کہ مادہ قمر بھی اتنا ہوتا نہ کہ $\frac{1}{45}$ اور مادہ $\frac{1}{45}$ تھا تو واجب کہ جاذبیت بھی اسی قدر رہتی نہ کہ ۱۰۵ کہ جاذبیت بحسبِ مادہ ہے، اگر کہیے $\frac{1}{45}$ فقط مثال کے لئے فرض کر لیا ہے **اقول** ہرگز نہیں ص ۲۶۶ پر جو جدول دی ہے اس میں مادہ قمر مادہ زمین کا ۰۱۲۸ء۰ بتایا ہے کہ تقریباً یہی $\frac{1}{45}$ ہوتا ہے $\frac{1}{45}$ = ۰۰۱۳ء۰ وضع سے ۰۱۲۸ء۰ بھی ۰۱۳ء۰ ہے اور بفرضِ غلط اگر فرض غلط تھی تو واقعیت معلوم ہوتے ہوئے غلط فرض کیا معنی کیا واقع سے مثال نہ ہوسکتی مگر یہ ہے کہ واقعی نہ یہ نہ وہ، ان لوگوں کی خیال بندیاں ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

★ اقول وغیرہ پر جو نمبر یعنی ہندسہ ہے وہ یہاں سے ختم ہے قلمی نسخہ میں اس طرح نہیں ہے۔ عبدالنعیم عزیزی

ثانیاً اگر پہاڑ خود وزنی ہے تو کیا اس کا اور رائی کے دانے کا اتنا ہی فرق ہے کہ اس کا پلّہ جھکے نہیں، نہیں وہ یقیناً اپنے وزن ہی سے زمین پر پہنچے گا، اور جس طرح وہاں جھکنے میں جذب کا محتاج نہ تھا زمین تک آنے میں بھی جذب کا محتاج نہ ہوگا بلکہ اس کے اپنے ذاتی وزن کی نسبت سے جو اُسے زمین پر لائیگی تو ثابت ہوا کہ جذب باطل ہے ورنہ رائی کا دانہ پہاڑ سے بھاری ہوا، یہ جاذبیت کی خوبی ہے اور میل لیجئے تو چاہے رائی اور پہاڑ کو آسمانِ ہفتم پر رکھ دیجئے ہمیشہ اُن میں وہی نسبت رہے گی جو زمین پر ہے کہ ان کا میل ذاتی نہ بدلے گا۔

ردّ بست و دوم: **اقول** دونوں ہیأتوں کے اتفاق سے اعتدالین کی مغرب کو حرکت مسلّم ہے اور ہم نمبر ۲۲ میں دلائل قاطعہ سے روشن کر چکے کہ وہ جاذبیت سے بن سکنا درکنار جاذبیت ہو تو ہرگز متحقق نہ رہے گی۔

ردّ بست و سوم: **اقول** میل کلی ہر سال منتظم روش پر نہ ہوگی ہے اسے بھی جاذبیت مختل کر دے گی۔ (۲۳)

ردّ بست و چہارم: **اقول** جاذبیت ہو تو زمین کے پھلوں کا نظام مختل ہو جائے اور ہر سال قطبین پر زمین زیادہ خالی ہوتی جائے۔

ردّ بست و پنجم: **اقول** تقاطع اعتدالین کا نقطہ تقاطع چھوڑ کر اونچا ہو جائے۔

ردّ بست و ششم: **اقول** ہر سال قطر استوائی بڑھے۔

ردّ بست و ہفتم: **اقول** زمین کی یہ شکل ہو جائے ◯ یہ سب مطالب نمبر ۲۲ میں واضح ہو گئے۔

دلائل نیوٹن ساز جاذبیت گداز

ردّ بست و ہشتم: جب ترکیب اجسام اجزاء سے ثقیلہ بالطبع سے ہے اور اس کی تصریح خود نیوٹن سازنے کی (۵ ش) تو قطعاً جسم ثقیل بلا جذب جاذب خود اپنی ذات میں ثقیل ہے اور ثقیل نہیں مگر وہ کہ جانب ثقل جھکنا چاہے دو چیزوں میں جو زیادہ جھکا اُسے دوسری سے ثقیل تر کہیں گے، تو ثابت ہوا کہ یہ اجسام بذاتِ خود بے جذب جاذب ثقل ہے، اس سے زیادہ میل طبعی کا ثبوت اور جاذبیت کا ابطال کیا درکار ہے جس کا خود مخترع جاذبیت نیوٹن کو اقرار ہے۔

ردّ بست و نہم: **اقول** ظاہر ہے کہ جذب زمین اگر ہو تو وہ نہیں مگر ایک تحریک قسری اور

ہر جسم میں قوتِ ماسکہ ہے جسے حرکت سے اِبا ہے اور اس کا منشا جسم کا ثقل و وزن ہے (ع۳۲) تو زمین جسے جذب کرے گی اُس کا وزن جذب کی مقاومت کرے گا تو ضرور وزن ذاتِ جسم میں ہے اور وزن ہی وہ شے ہے جس سے پڑا جھکتا ہے تو میلِ ثقل طبیعت کا مقتضٰی ہے تو جذب لغو و بے معنی ہے، و بعبارۃ اخرٰی بداہۃً معلوم کہ اجسام اپنے جذب کو مختلف قوت چاہتے ہیں، پہاڑ اُس قوت سے نہیں کھنچ سکتا جس سے رائی کا دانہ، یہ اختلاف ان کی ثقل کا ہے، جسم جتنا بھاری ہے اسی کے جذب کو اتنی ہی قوت درکار ہے (ع۱۵) کہ ثقل خود جسم میں ہے قوتِ جذب سے پیدا نہیں بلکہ قوتِ جذب کا اختلاف اس پر متفرع ہے، یہی میلِ طبعی ہے۔

دلائل بربنائے اتحاد و اثر جذب

نمبر ۱۲ میں گزرا کہ چھوٹے بڑے، ہلکے بھاری تمام اقسام اجسام پر اثرِ جذب یکساں ہے، اگر مزاحمتِ ہوا نہ ہوتی تو سب جسم ایک ہی رفتار سے اُترتے اور ہیئت جدیدہ کو اس پر اتنا وثوق ہے کہ اسے مشاہدہ سے ثابت بتاتی ہے، مشاہدہ سے زیادہ اور کیا چاہئے، یہ دلائل اسی نمبر کی بنا پر ہیں۔

رَدِّ سیزدہم: **اقول** اجسام کا نیچے آنا جذب سے ہو اور اس کا اثر سب پر یکساں ہو، اور وزن اسی سے پیدا ہوتا ہے (ع۱۵) تو لازم ہے کہ تمام اجسام کا وزن برابر ہو، رائی اور پہاڑ ہم وزن ہوں۔ کانٹے، ترازو، باٹ سب آلاتِ وزن جھوٹے ہو جائیں، بازاروں کا نظام درہم برہم ہو جائے۔
اگر کہئے وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے اور جذب بحسبِ مادۂ مجذوب ہے (ع۱۵) تو جس میں مادہ زیادہ اُس پر جذب زیادہ اور جس پر جذب زیادہ اس کا وزن زیادہ۔

اقول اوّلاً ع۱۵ مردود محض ہے کما تقدم۔

ثانیاً مادے کی وزنوں سے کام نہیں چلتا۔ وزن زیادہ ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ نیچے زیادہ جھکے جو زیادہ نہ جھکے جسم میں کتنا ہی بڑا ہو وزن میں زیادہ نہیں ہو سکتا، جیسے لوہے کا چھٹانک اور پاؤ سیر روئی کے گالے۔ اور زیادہ جھکنا تیزیِ رفتار کو مستلزم۔ ظاہر ہے کہ مثلاً دس گز مسافت سے نیچے اترنے والی دو چیزوں میں جو زیادہ جھکے گی اِس مسافت کو زیادہ جلد طے کرے گی کہ یہ مسافت جھکنے ہی سے قطع ہوتی ہے جس کا جھکنا زیادہ اس کا قطع زیادہ، تو اسی کی رفتار زیادہ۔ اور ہیئت جدیدہ کہہ چکی کہ جذب پر چھوٹے بڑے ہلکے بھاری میں مساوی رفتار پیدا کرتا ہے کہ خارج سے روک نہ ہو تو باقتضائے جذب سب برابر اُتریں تو جذب سب کو یکساں جھکاتا ہے اور یہی حاصل وزن تھا تو روشن ہوا کہ جذب سب میں یکساں وزن

پیدا کرتا ہے اور وزن نہیں مگر جذب سے، تو قطعاً تمام اجسام رائی اور پہاڑ ہم وزن ہوئے اسی سے بڑھ کر اور کیا سفسطہ ہے۔ لاجرم جذب باطل بلکہ اجسام میں خود وزن ہے اور وہ اپنے میل سے آتے ہیں، جو بڑے ہیں چھوٹے سے زائد، لہذا اُن کی رفتار زائد۔

ردِّ سی و یکم : اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ نیچے اترنے والے جسم کا ہوا کو زیادہ چیرنا زیادہ جھکنے کی بناء پر ہوگا، اگر اصلاً نہ جھکے اصلاً نہ چیرے گا کہ جھکا کم شق کرے گا زیادہ تو زیادہ لیکن ثابت ہو چکا کہ جذب سب اجسام کو برابر جھکاتا ہے تو سب ہوا کو برابر شق کریں گے پھر ہوا سے اختلاف کرنا دھوکا ہے تو واجب کہ رائی اور پہاڑ ایک ہی چال سے اتریں، اور یہ جنون ہے۔ ہلکا بھاری کہنا محض مغالطہ ہے۔ بھاری وہ زیادہ جھکے، جب کوئی آپ نہیں جھکتا سب کو جذب جھکاتا ہے اور وہ سب کو برابر جھکاتا ہے تو نہ کوئی ہلکا ہے کہ ہوا پر کم دباؤ ڈالے نہ بھاری کہ زیادہ۔

ردِّ سی و دوم : ہر عاقل جانتا ہے کہ مزاحمت طلب خلاف سے ہوتی ہے جو چیز نیچے جھکنا چاہے اور تم اُسے اُوپر اٹھاؤ کہ مزاحمت کرے گی، اور جو جتنا زیادہ جھکے گی زیادہ مزاحم ہوگی، اور دو چیزیں کہ برابر جھکیں مزاحمت میں بھی برابر ہوں گی کہ مخالفت مساوی ہے اور ابھی ثابت ہو چکا کہ نیچے جھکنے میں تمام اجسام برابر ہیں تو کسی میں دوسرے سے زائد مزاحمت نہیں تو جس طاقت سے تم ایک پنسیرا اٹھا لیتے ہو اسی خفیف نار سے پہاڑ کیوں نہ اٹھاؤ، اور اگر پہاڑ نہیں اٹھتا تو کنکری کیسے اٹھا لیتے ہو، اُس پر بھی تو جذب زمین کا ویسا ہی اثر ہے جیسا پہاڑ پر، یہاں تو ہوا کی روک کا بھی کوئی جھگڑا نہیں اور وزن کی گند اوپر کٹ چکی کہ اس میں وزن کے سوا کچھ باقی نہیں۔

ردِّ سی و سوم : اقول گلاس میں تیل، ہوا اور پانی ڈالو تیل کیوں اوپر آتا ہے اور جذب کا اثر تو دونوں پر ایک سا ہے اگر دھار کے صدمے سے ایسا ہوتا ہے تو پانی پر تیل ڈالنے سے پانی کیوں نہیں اوپر آ جاتا۔

ردِّ سی و چہارم : اقول کنکری ڈوبتی ہے، لکڑی تیرتی ہے۔ یہ کس لئے؟ اثر تو یکساں ہے۔

ردِّ سی و پنجم : اقول اب بخار جاذبیت سے بخار نکالے گا اور دھواں اُس کے دھوئیں بکھیرے گا یہ اوپر کیوں اُٹھتے ہیں، ہوا انہیں دباتی ہے یہ ہوا کو کیوں نہیں دباتے، اثر تو سب پر برابر ہے۔ واجب کہ بخار و دخان زمین سے لپٹے رہیں بال بھر نہ اٹھیں۔

ردِّ سی و ششم : اقول پہاڑ گرے تو دور تک زمین کو توڑتا اس کے اندر گھس جائیگا

یہ پہاڑ کی ذاتی طاقت ہے کہ اُس میں میل نہیں نہ اپنا وزن کہ وزن تو جذب سے ہوا، جذب کا اثر جیسا اُس پر ویسا ہی تم پر، تم اوپر سے گر کر زمین میں کیوں نہیں دھنس جاتے۔ اگر کہئے اس کا سبب صدمہ ہے کہ پہاڑ سے زیادہ پہنچتا ہے۔

اقول صدمہ کو دو چیزیں درکار، شدتِ ثقل وقوتِ رفتار۔ اثرِ جذب کی مساوات دونوں کو اس میں برابر کر چکی کما عرفت (جیسا کہ تُو جان چکا ہے۔ ت) پھر تفاوت کیا معنی! بالجملہ ہزاروں استحالے ہیں۔

یہ ہیں تحقیقاتِ جدیدہ اور ان کے مشاہداتِ چشم دیدہ۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

دلائل بر بنائے جذب کُلی

ہم نمبر ۱۰ و ۱۱ میں روشن کر آئے کہ جاذب طبیعی پر مجذوب کو اپنی پوری قوت سے جذب کرتا ہے اور یہ کہ قوت غیر شاعرہ کا جذب بسبب زیادت کافی کہ مجذوب زائد ہونا محض جہالت سفسطہ ہے اور ہیأت جدیدہ کے نزدیک ہر جسم میں اس کے مادے کے لائق مانسکہ ہے جس کو حرکت سے اِبا ہے وہ اسی قدر حرکت کی مزاحمت کرتا ہے۔ دلائل آئندہ کی انہیں روشن مقدمات پر بنا ہے اور وہیں ان کی آسانی کو تسلیم کر لیا ہے کہ ہر شئی ہو کُل کرہ جاذب نہیں بلکہ مرکز تک اُس کا جتنا حصہ سطح مجذوب کے مقابل ہو کر ساری زمین اپنی پوری قوت سے ہر شے کو جذب کرے تو اُن پر اور یہی مشکل ہو، و لہٰذا التساوی قوت جذب کھینچے مجذوبات کی سطح مواجہ زمین کی مساوات لی۔

ردِّ سی و ہفتم: **اقول** بداہۃً معلوم اور ہیأتِ جدیدہ کو بھی اقرار کہ ہوا اور پانی اُن میں اُترنے والی چیزوں کی ان کے لائق مزاحمت کرتے ہیں، پر لو کاغذ کی زائد اور لوہے اور پتھر کی کم۔ یہ دلیل قاطع ہے کہ ان کا اترنا اپنا فعل ہے یعنی میل طبعی سے نہ فعل زمین کہ اس کے جذب سے، اس لئے کسی فعل میں مزاحمت جس پر فعل ہو رہا ہے اُس کی مخالفت نہیں، بلکہ جو فعل کر رہا ہے اس کے مقابلہ ہے۔ اب چار صورتیں ہیں۔

مزاحم اگر فاعل سے قوی ہو اور فعل نفاذ چاہے فعل واقع کرنے دے گا اور صرف روک چاہے یا فاعل سے قوت میں مساوی ہوا تو فعل ہونے نہ دے گا اور خفیف ہوا مگر معتد بہ تو دیر لگائے گا یعنی فعل تو حسب خواہش فاعل ہو مگر بدیر، اور معتد بہ کا اصلاً اثر مزاحمت ظاہر نہ ہو گا۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ زمین سے گز بھر اونچی ہوا آدھا گز بلکہ انگل بھر کی اونچا پانی اجسام کی مزاحمت کرتے ہیں۔ کہاں ان کی ہستی اور کہاں ان کے مقابل

چار ہزار میل تک زمین جس کا ایک ٹکڑا کران کے برابر کا ہو ان سے کثافت و طاقت میں درجوں زائد ہے نہ کہ وہ پورا حصہ، یقیناً یہ اس کے سامنے محض کالعدم ہیں۔ ہرگز اس کے فعل میں ان کو مزاحم نہیں ہو سکتے تو روشن ہوا کہ اجسام کا اترنا زمین کا فعل نہیں بلکہ خود ان کا جن کی نسبت سے ہوا اور پانی چاروں قسم کے ہو سکتے ہیں۔

ردِ سی و ہشتم: **اقول** مقناطیس کی ذرا سی ڈلیا اور کہربا کا چھوٹا سا دانہ لوہے اور تنکے کو کھینچ لیتے ہیں اگر جذب زمین ہوتی تو ان سے مقابل چار ہزار میل پر جو حصہ زمین ہے یہ خود ان جاذبوں کو اور ان سے ہزاروں حصے زائد کو بہ نہایت آسانی سے کھینچ لے جاتے۔ اس کے سامنے ان کی کیا حقیقت تھی کہ یہ اس سے چھین کر اپنے سے ملا لیتے۔ لاجرم قطعاً یہ زمین سے اتصال لوہے اور تنکے کا اپنا فعل تھا جس پر مقناطیس و کہربا کی قوت غالب آگئی۔

ردِ سی و نہم: **اقول** پکا سیب ٹپک پڑتا ہے اور کچا اگرچہ حجم میں اس سے زائد ہو نہیں گرتا اور شک نہیں کہ لوہے کا ستون جس کی سطح زیریں سیب کے برابر ہو اگرچہ دس ہزار من کا ہو زمین اُسے کھینچ لے گی، یہاں جس طاقت سے دس ہزار من لوہے کا ستون بآسانی کھینچ آئے گا کچے سیب کا شاخ سے تعلق نہ چھوٹ سکے گا تو واجب کہ کچے پکے پھل سب یکساں ٹوٹ پڑیں، لیکن ایسا نہیں ہوتا، تو یقیناً جذب زمین باطل، بلکہ سیب اپنے میل سے آتا ہے۔ پکے کا میل اس کے ضعیف تعلق پر غالب آیا ٹوٹ پڑا کچے کا اس کے قوی تعلق پر غالب نہ آسکا آویزاں رہا۔

ردِ چہلم: **اقول** آدمی کے پاؤں کی اتنی سطح ہے اُس مساحت کا ستون آہنی دس ہزار گز ارتفاع کا آدمی کیا ہاتھی کی قوت سے بھی نہ ہل سکے گا اور بوجہ مساوات سطح وہ جذب آدمی پر بھی جذب زمین اتنا ہی قوی ہے، تو واجب کہ انسان کو قدم اٹھانا محال ہو دوڑنا تو بڑی بات۔ یونہی ہر جانور کا چلنا، پرند کا اُڑنا سب ناممکن ہوا لیکن واقع ہیں تو جذب باطل۔

ردِ چہل و یکم: پانی اور تیل ہم وزن لے کر گلاس میں تیل ڈالو اوپر سے پانی کی دھار، پانی نیچے آجائیگا۔ طبعیات جدیدہ کو مسلّم کہ اس کی وجہ پانی کا وزن ہونا ہے۔ یہ کہ حق ہے کہ بے سمجھے کہہ دیا اور جاذبیت کا خاتمہ کر لیا بر بنائے جاذبیت ہرگز یہ پانی تیل سے وزنی نہیں، وزن جذب سے ہوتا ہے تو وزنی جس پر جذب زیادہ ہو وہ اس پانی پر کم ہے کہ ایک کروڑ نسبت روغن زمین سے دور جسے ہم نے نمبر ۱۴ میں کہا تھا کہ اُدھر کا پانی اگرچہ زمین سے متصل ہے بہ نسبت زمین قمر سے دور ہے دوسری دھار کی مساحت اس گلاس میں

پیچھے ہوئے تیل سے کم تو اس کا جاذب چوتھا کثرت مادہ سے وزنی جانتے اس کا علاج بوزن لینے نے کردیا بلکہ وہ پورا پانی پڑنے سے بھی نہ پائیگا تو تیل کو اچھال دے گا تو ہر طرح پانی ہی کم وزنی ہے اور تیل پیچھے پہنچا تو اس پر واجب تھا کہ پانی اوپر ہی رہتا مگر جاذبیت ابطال کو نیچے ہی جاتا ہے۔ اب کوئی سبیل نہ رہی کہ سوا اس کے کہ اپنے مزعوم نمبر ۸ یعنی اتحاد ثقل و وزن کو استعفٰی دو اور کہو کہ اگرچہ پانی ہم وزن بلکہ کم وزن ہو ثقل طبعی میں تیل سے زائد ہے۔ لہذا اس سے اسفل کا طالب ہے اور اسے اعلیٰ کی طرف دافع اب ٹھکانے سے آگئے اور ثابت ہوا کہ جاذب باطل و مہمل اور میل طبعی مستقل۔

ردِّ چہل و دوم: اقول جذب زمین ہو تو واجب کہ جسم میں جتنا مادہ کم ہو اسی قدر وزن زائد ہو اور جتنا زائد اسی قدر کم مثلاً گز بھر مربع کاغذ کے تختے سے گز بھر مکعب لوہے کی سل بہت ہلکی ہو اور وہ سل جس کی سطح مواجہ ایک گز مربع اور ارتفاع سو گز ہے اور زیادہ خفیف ہو اور جتنا ارتفاع زائد اور لوہا کثیر ہوتا جائے اتنا ہی وزن ہلکا ہوتا جائے یہاں تک کہ کاغذ کا تختہ اگر تولہ بھر کا تھا تو وہ عظیم لوہے کی سل رتی بھر بھی نہ ہو رتی کا ہزارواں لاکھواں حصہ ہو، وجہ سنئے جسم میں جتنا مادہ زیادہ ہو ماسکہ زیادہ اور جتنی ماسکہ زیادہ جاذب کی مزاحمت زیادہ اور جتنی مزاحمت زیادہ اتنا ہی جذب کم اتنا ہی وزن کم کہ وزن تو جذب ہی سے پیدا ہوتا ہے جو کم کھینچے گا کم جھکے گا اور کم جھکنا ہی وزن میں کمی ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جتنا مادہ زیادہ اتنا ہی وزن کم۔ بالجملہ ہر عاقل جانتا ہے کہ قوی پر اثر ضعیف ہوتا ہے اور ضعیف پر قوی، جب دو چیزوں کے جاذب مساوی ہوں ان کی قوتیں مساوی ہوں گی اور مساوی قوتوں کا اثر اختلاف مادہ مجذوب سے بالعکس بدلے گا یعنی مجذوب میں جتنا مادہ زائد اتنا اس پر جذب کم ہوگا لاجرم اتنا ہی وزن کم ہوگا اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ درکار ہے۔ بقیہ کلام ردِّ چوالیس میں آتا ہے۔

ردِّ چہل و سوم: اقول جذب جس طرح اوپر سے نیچے لانے کا سبب ہوتا ہے نیچے سے اوپر اٹھانے کا مزاحم ہوتا ہے کہ جاذب کے خلاف پر حرکت دینا ہے۔ پہلوان اور لڑکے کی مثال ردِّ اڑتالیس میں آتی ہے۔ اور ثابت ہو چکا کہ جتنا مادہ کم اتنا ہی جذب قوی تو واجب کہ ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سل ایک چٹکی سے اٹھ آئے، جیسے کاغذ کا تختہ، اور کاغذ کا تختہ سو پہلوانوں کے ہلائے نہ ہلے۔ جیسے وہ لوہے کی سل۔ غرض جاذبیت سلامت ہے تو زمین و آسمان تہ و بالا ہو کر رہیں گے، تمام نظام عالم منقلب ہو جائے گا۔

ردِّ چہل و چہارم: اقول واجب کہ وہ کاغذ کا تختہ اس ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سل سے بہت جلد اترے کہ جتنا مادہ کم اتنا ہی جذب زائد اتنا ہی جھکنا زائد، اور جتنا جھکنا زائد اتنا ہی اترنا جلد

حالانکہ قطعاً اس کا عکس ہے۔ تو واضح ہوا کہ اترنا جذب سے نہیں بلکہ ان کی اپنی طاقت سے جس میں مادہ زائد میل زائد تو جھکنا زائد تو اترنا جلد، رہا مزاحمت ہوا کا عذر (عہ۱) **اقول اولاً** ابھی ہم ثابت کرچکے کہ ہوا میں اصلاً تاب مزاحمت نہیں۔

ثانیاً بالفرض ہو تو وہ باعتبار سطح مقابل ہوگی جس کا ہیأتِ جدیدہ کو اعتراف ہے اور سطح مقابل مساوی دونوں پر مزاحمتِ ہوا یکساں اور کاغذ پر جذب اُس پل سے ہزاروں حصے زائد تو اُسی کا جلد اترنا واجب، اگر کہئے جذب سے وزن بسبب مادہ پیدا ہوتا ہے جس میں جتنا مادہ زائد اُسی قدر اس میں وزن زیادہ پیدا ہوگا اُسی قدر زیادہ جھکے گا کہ وزن موجب مستقل ہوگا۔ یہاں سے نمبر ۲۲ تا ۳۴ کا جواب ہوگیا۔

اقول یہ محض ہوسِ خام ہے، اولاً کہ وزن جذب سے پیدا ہوگا اس کی حقیقت نہیں، مگر جھکنا کہ بلا واسطہ جذب کا اثر ہے نہ یہ کہ جذب مادہ میں کوئی صفت جدید پیدا کرے جس کا نام وزن ہو اور حسبِ مادہ پیدا ہو اور اب وہ صفت جھکنے کا اقتضاء کرے، وہاں صرف چار چیزیں ہیں مادہ اور اس کے ماسکہ اور اس کے موافق مزاحمت اور چوتھی چیز مقاومت یعنی اثر جذب سے متاثر ہو کر جھکنا۔ پہلی تین چیزیں جذب سے نہیں صرف یہ چہارم اثر جذب ہے اور بلا شبہہ خود جذب ہی کا اثر ہے نہ کہ جذب سے اور کچھ پیدا ہوا بلکہ اس سے کوئی اور پانچویں چیز پیدا ہوئی وہ جھکنے کی مقتضی ہوئی ایسا ہوتا اور وہ پانچویں جسے اب وزن کہتے ہو اثر جذب سے بسبب مادہ پیدا ہوتی تو یہاں دو سلسلے قائم ہوتے،

اوّل جتنا مادہ زائد ماسکہ زائد تو مقاومت زائد تو اثر جذب کم ان میں کوئی جملہ ایسا نہیں جس میں کسی عاقل کو تامل ہوسکے، اور اب یہ ٹھہرا جتنا مادہ زائد وزن زائد تو جھکنا زائد۔

دوم جتنا مادہ کم ماسکہ کم تو مقاومت کم تو اثر جذب زائد، اور اب یہ ہوا کہ جتنا مادہ کم وزن کم تو جھکنا کم۔

نتیجہ یہ ہوا کہ جتنا مادہ زائد اثر جذب کم اور جھکنا زیادہ، اور جتنا مادہ کم اثر جذب زائد اور جھکنا کم۔ تو جھکنا اثر جذب کا مخالف ہوا کہ اس کے گھٹنے سے بڑھتا اور بڑھنے سے گھٹتا ہے۔ کوئی عاقل اسے قبول کرسکتا ہے اثر جذب جھکنے کے سوا اور کس جانور کا نام تھا۔ اُس کا اثر شے کو اپنی طرف لانا اور قریب کرنا ہے تو زیادت قرب اس کی زیادت ہے۔ اور کمی اور جب مجذوب اُوپر ہو تو قرب نہ ہوگا مگر جھکنے سے

عہ۱ ط ص ۱۲ ہوا اجسام کو اُترتے وقت موافق اندازے ان کی مقدار کا مقابلہ کرتی ہے نہ کہ موافق ان کے وزن کے مزاحمت ایک قدر کی گیند چمڑے کی یا لوہے کی برابر ہوگی اھ ۱۲

تو زیادہ جھکنا بھی اُس کی زیادت ہے۔ اور کم جھکنا بھی اسی کی کمی دلیل ہے کہ بداہۃً باطل ہے۔

ثانیاً بفرض غلط ایسی بدیہی بات باطل مان لی جائے تو اب بھی اُن تینوں نمبروں سے رہائی نہیں اب نمبر ۳۴ کی یہ تقریر ہوگی کہ کاغذ کا تختہ اور وہ دس ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سبیل (تول کاٹنے کی) ہموزن ہوں۔

اقول وجہ یہ کہ جذب اختلاف مادہ مجذوب سے بالعکس بدلے گا، یعنی جتنا مادہ زائد جذب کم، کما تقدم، اور وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (مشاہدہ) اور مادہ جسم سے بالاستقامت بدلے گا یعنی جتنا مادہ زائد وزن زائد، جذب وزن کا سبب ہے۔ سبب جتنا ضعیف ہوگا مسبب کم اور مادہ وزن کا محل ہے، محل جتنا وسیع ہوگا حال زیادہ۔ تو بحال اتحاد جاذب ہر دو جسم میں وزن برابر رہے گا اگرچہ مادے کتنے ہی مختلف ہوں۔ لوہے کی سبیل میں بتقاضائے کثرت مادہ جتنا وزن بڑھنا چاہیے بتقاضائے ضعف جذب اتنا ہی گھٹنا لازم اور کاغذ کے تختے میں بوجہ قلت مادہ جتنا وزن گھٹنا چاہیے بوجہ قوت جذب اتنا ہی بڑھنا لازم کہ ضعف و قوت اور وہ کثرت و قلت دونوں بحسب مادہ ہیں ساتھ دو نسبتوں سے گھٹ کر ایک دوسرے سے دس گنا کمی ہے۔ کمی میں ایک گز کپڑا ڈبویا اس پر دس گنا رنگ آیا جل میں دس گز کپڑا ڈالا اس پر گہرا رنگ آیا لیکن ہر گز پر ایک حصہ ہے تو مجموع پر دس حصے ہوا کہ اول کے برابر ہے یونہی فرض کرو ایک حصہ جذب سے ایک حصہ مادہ میں ایک اس پر وزن پیدا ہوتا ہے تو دس حصے جذب سے ایک حصہ مادہ میں دس سیر ہوگا اور ایک حصہ جذب سے دس حصے مادہ میں بھی دس سیر کہ حصہ جذب سے ہر حصہ مادہ میں ایک سیر ہے تو ایک حصہ مادہ میں دس جذب اور دس حصے مادہ میں ایک جذب سے حاصل دونوں میں دس سیر وزن ہوگا اور نمبر ۳۴ میں یہ کہا جائے گا کہ جس آسانی سے کاغذ کے تختے کو زمین سے اٹھا لیتے ہو اس ہزاروں گز ارتفاع والی آہنی سبیل کو بھی اسی آسانی سے اٹھا سکو جس طرح وہ سبیل ہزار آدمیوں سے ہل بھی نہیں سکتی کاغذ کا تختہ بھی جنبش نہ کھا سکے گا کہ دونوں کا وزن برابر ہے اور نمبر ۳۴ میں یہ کہ کاغذ اور وہ آہنی سبیل دونوں برابر اتریں اور لوازم سب باطل ہیں، لہذا جاذبیت باطل۔ غرض یہاں دو نظریے ہوئے، ایک حقیقت پر جاذبیت کہ جسم میں جتنا مادہ زائد اتنا ہی وزن کم۔ دوسرے اس باطل کے فرض پر یہ کہ جب جلو مساوی ہوں تو سب چھوٹے بڑے اجسام ہموزن ہوں گے اور دونوں صریح باطل ہیں تو جاذبیت باطل۔

رد چہل و پنجم: اقول مساوی سطح کی تین لکڑیاں بلندی سے تالاب میں گرتی ہیں، ایک دو سطح آب پر رہ جاتی ہے دوسری جیسے موج غرقی تہ نشین ہوتی ہے، تیسری پانی کے نصف عمق تک ڈوب کر پھر اوپر آتی اور تیرتی رہتی ہے، یہ اختلاف کیوں؟ اس کا جواب کچھ نہ ہوگا مگر یہ کہ ان کے مادوں کا اختلاف

جس میں مادہ سب سے زائد تھا تہ نشین ہوئی، جس میں سب سے کم تھا روئے آب پر رہی، اور متوسط متوسط مگر بربنائے جاذبیت اس جواب کی طرف راہ نہیں، حق حقیقت پر تو عکس لازم تھا کہ جس میں مادہ زائد اس پر جذب کم اور اسی کا وزن کم تو اُس کو روئے آب پر رہنا چاہئے تھا اور جس میں مادہ سب سے کم اُس کا تہ نشین ہونا اور اُس فرض باطل پر کہا جائے گا کہ مختلف مادوں پر مساوی جذب مساوی پیدا کرے گا پھر اختلاف کیوں!

رَدِّ چہل و ششم، **اقول** تیسری لکڑی کا نصف عمق سے آگے نہ بڑھنا کیوں! زمین جس قوت سے اُسے کھینچ کر لائی تھی اب بھی اُسی قوت سے کھینچ رہی ہے کہ ہنوز منتہی تک وصول نہ ہوا اور آب کی مقاومت ردِّ سیزدہم میں باطل ہو چکی اور ہو بھی تو وہ سطح آب سے ملتے ہی تھی، جب جاذب واحد مقاوم واحد بلکہ اب جذب اقوی ہے کہ زمین سے قرب بڑھ گیا اور مقاومت کم ہے کہ ملا۔ آب آدھا رہ گیا تو آگے شق نہ کرنا کیا معنی۔ اگر کہئے کہ پانی کے اندر جانا جذب زمین سے نہ تھا بلکہ اُس صدمہ کا اثر جو اس کے گرنے سے پانی کو پہنچا پہلی لکڑی نے پانی کو اتنا صدمہ نہ دیا کہ اسے شق کرتی۔ دوسرے نے پورا صدمہ دیا اور تہ تک پہنچی۔ تیسری متوسط تھی متوسط رہی۔

اقول اوّلاً جذب مان کر جانب اسفل حرکت کو جذب سے نہ ماننا سخت عجب ہے۔ صدمہ اس حرکت ہی نے تو دیا کہ زمین اُسے بقوت کھینچ کر لائی تھی اُسی قوت نے نصف پانی شق کیا آگے کیوں تھک رہی۔ اگر زمین میں یہیں تک لانے کی قوت تھی تو دوسری لکڑی کو کیسے تہ تک لے گئی۔

ثانیاً صدمہ کے لئے دو چیزیں درکار، شدت ثقل متصادم اور اس کی قوت رفتار پتھر کتنی ہی قوت سے زمین پر مارو یا کیسے ہی بھاری گولے کو زمین پر آہستہ سے رکھ دو صدمہ نہ دے گا لیکن گر گولے کو قوت سے زمین پر پھینکو صدمہ پہنچائے گا اور اس میں قوت رفتار کو شدت ثقل سے زیادہ دخل ہے بندوق کی گولی جو کام دے گی اُس سے دس گنا سیسا ہاتھ سے پھینک کر مارو وہ کام نہیں دے سکتا۔

صورت مذکورہ میں جاذبیت کی بدنصیبی سے قوت رفتار و شدت ثقل دونوں میل طبعی کے ہاتھ بکے ہوئے ہیں۔ جب اجسام اپنی ذات میں ثقل رکھتے اور اپنی قوت سے نیچے آتے ہیں اور وہ مختلف ہیں تو جس میں ثقل زائد اس میں میل زائد اُسی کی رفتار تیز، اسی کا صدمہ قوی، اور کم میں کم، اوسط میں اوسط، اور بربنائے جاذبیت حق حقیقت لیجئے تو پہلی میں مادہ سب سے کم تو اس پر جذب سب سے زائد، تو اسی کی رفتار قوی، اور وہی زیادہ بھاری تو اسی کے صدمہ سب سے پہلے اقوی پہنچا تھا اور دوسری میں مادہ سب سے زائد تو جذب سب سے کم تو رفتار سب سے ضعیف اور وزن سب سے ہلکا تو اسی سے صدمہ نہ پہنچا تھا اور اس فرض باطل پر سب پر اثر برابر پھر اختلاف صدمہ یعنی چہ۔

رد چہل و ہفتم: **اقول** تو اس تیسری لکڑی کا ڈوب کر اُچھلنا کیوں؟ اس میں خود اوپر آنے کی میل نہیں (ص۲۲) ورنہ لکڑیاں اُڑتی پھرتیں نہ یہ زمین کا دفع ہے کہ وہ تو جذب کر رہی ہے نہ کسی کوکب کا جذب کہ وہ ہوتا تو جب اس سے قریب اور زمین سے دور تھی اور اس وقت گرنے نہ دیتا نہ کہ اُسی وقت خاموش بیٹھا رہا جب زمین کھینچ کر اسے نصف آب تک لے گئی اور جاذبیت ارض بوجہ قرب زیادہ ہوگئی اس وقت جاگا اور اپنی مطلوب جاذبیت سے اوپر لے گیا اور ایسا ہی تھا تو پہلی لکڑی اُوپر کیوں نہیں اٹھا لیتا۔ پانی کے چیرنے سے ہوا کا چیرنا آسان ہے، غرض کوئی صورت نہیں سوا اس کے کہ پانی نے اسے اچھالا اور اپنے محل سے دفع کرکے اوپر ڈالا۔ پانی نہ ہوتا تو زمین تینوں کو کھینچ کر اپنے سے ملا لیتی۔ اب سوال یہ ہے کہ پانی بھی تو زمین ہی کا جذب ہوا تھا تو وہ بھی جاذب ہوتا نہ کہ دافع، اگر کہئے یہ دافع صدمہ کا جواب ہے۔ جسم کا قاعدہ ہے کہ دوسرا جسم جب اس سے مقاومت کرتا ہے یہ اس کو اتنی ہی طاقت سے دفع کرتا ہے جتنے زور کا صدمہ تھا۔ یہ دفع زمین میں بھی ہے گیند جتنے زور سے اُس پر مارو اتنے ہی زور سے اُوپر اُٹھے گی۔

اقول اولاً صدمہ کا فاقد اُوپر ہر پہلا کرتی جہتہ پر بالعکس ہوتا تھا اور فرض باطل پہ مساوی اور یہ کہ اس کا ماننا میل طبعی پر ایمان لانا اور جاذبیت کو رخصت کرنا ہے اور جب صدمہ نہیں جواب کاہے کا۔

ثانیاً دوسری لکڑی نے تو اتنا صدمہ دیا کہ تہ تک شق کر گئی اتنی ہی قوت سے اُسے کیوں نہ دفع کیا۔

ثالثاً پانی جو ابا دفع چاہتا اور زمین جذب کر رہی ہے۔ یہ پانی اس کی کیا مزاحمت کر سکتا نہ کہ اُس پر غالب آجائے اس سے چھین کر اوپر لے جائے۔

رابعاً پانی کو صدمہ تو اُس وقت پہنچا جب لکڑی اس کی سطح سے ملی اُسی وقت جواب کیوں نہ دیا؟ اگر کہئے پانی ضعیف ہے اس وقت تہ تک گرنے والی لکڑی کی طاقت باقی تھی پانی شق کرتا مگر جب اس کی طاقت پوری ہوئی اس وقت پانی نے جواب دیا۔

اقول لکڑی کی طاقت جذب زمین سے ہوتی تو نصف پانی تک جا کر تھک نہ رہتی ضرور جذب نہیں بلکہ لکڑی پنی طاقت سے آئی جو اُس کی ہستی ہے پھر نصف پانی چیر سکی پھر پانی نے پلٹا دیا، سا کلا اس سوال کا کوئی جواب نہیں سوا اس کے کہ یہ لکڑی پہلی لکڑی سے بھاری ہے۔ اس نے اپنی متوسط قوت سے نصف آب تک مدافعت کی مگر پانی سے ہلکی ہے اور ہر بھاری چیز اسفل سے اپنا اتصال چاہتی ہے اُس سے ہلکی چیز اگر پہلے پہنچی ہوتی ہے اور یہ قدرت پائے تو اُسے اوپر پھینک کر خود وہاں مستقر ہوتی ہے جیسے گلاس کے تیل اور پانی کی مثال میں گزرا۔ لہٰذا دوسری لکڑی کو نہ پھینکا کہ وہ پانی سے بھاری تھی اسفل اسی کا محل ہے، تو ثابت ہوا کہ ثقیل طالب سفل ہے اور اثقل طالب اسفل، اُسی کا نام

میل طبعی ہے تو جاذبیت باطل و مہمل، یہ دو باتوں سے ردِ جاذبیت ہوا، ایک تو یہی، دوسری یہ کہ ان میں خود وزن
ہے جو جانب اسفل جھکاتا ہے جس پر اس اختلاف کی بنا ہے۔ پھر جاذبیت کے لئے اختصاراً قطع مسافت
کیجئے تو وہی جملہ کافی ہے کہ بداہۃً معلوم کہ پہلی کا اوپر ٹھہرنا اور تیسری کا نصف آب تک جاکر بیٹھنا دونوں باتیں
قطعاً خلاف اصل مقتضے ہیں اور یہ نہیں مگر مزاحمت آب سے پانی نہ ہوتا تو یقیناً تینوں لکڑیاں تہ تک پہنچتیں اور
بلاشبہہ اُس سے ہزار حصے زائد پانی فصل زمین کا مزاحم نہ ہو سکتا تھا تو قطعاً یہ اقتضائے زمین نہیں
بلکہ خود ان لکڑیوں کی مختلف قوت، تو جاذبیت باطل و مہمل اور میل طبعی مستقل۔ والحمد للہ العلی العظیم
الاجل فضل اللہ تعالٰی سیدنا مولٰینا محمد وآلہ وصحبہ وسلم وبجل آمین!

دلائل قدیمہ

بفضلہ تعالٰی ردِ نافریت میں دوبارہ اور ردِ جاذبیت میں چھتالیس فیض قدیر سے قلب فقیر پر
فائض ہیں۔ نافریت پر تو کسی کتاب میں بحث اصلاً نظر سے نہ گزری۔ جاذبیت پر بعض کلام دیکھا گیا وہ
صرف ایک دلیل جس کی ہم توجیہ بھی کریں اور طرز بیان سے ایک کا تین کر دیں۔

ردِ چہل و ہشتم: زمین میں جذب نہ ہو تو چاہئے کہ زمین کا کوئی جز اس سے جُدا نہ کر سکیں کہ قوت
زمین کا مقابلہ کون کرے (مفتاح الرصد)

اقول اسی جذب کلی پر مبنی ہے کہ بر تقدیر جذب وہی قرینہ
عقل تھا اور ہماری تقریرات سابقہ سے واضح کہ جتنا پارۂ زمین لیا جائے اس میں اتنی قوت جذب
ہے جس کا انسان مقابلہ نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے مقابل کو اگرچہ ہزاروں من کا ہو بے تکلف کھینچ لے گا اور
وہی پوری طاقت پر مقابل پر مصروف ہے تو نہ صرف جزو زمین بلکہ کسی پتے کا زمین سے اٹھانا ناممکن ہے
قلت مادہ کے سبب وزن نہ ہے تو جذب کی قوت تو ہے آدمی کو جس کا مقابلہ کرنا ہوگا، زمین کی ہلکی طشتری
کو دو برس کا بچہ سہل سے اٹھا سکتا ہے لیکن اگر کوئی پہلوان دونوں ہاتھ سے اُسے مضبوط تھامے
اپنے سینے سے ملائے ہے اب بچہ کیا کوہ و مرد بھی ہرگز اُسے نہیں ہلا سکتا۔

ردِ چہل و نہم: زمین میں جذب ہو تو اس کے اجزا میں بھی ہو کہ طبیعت متحد ہے تو چاہئے کہ بڑے
ڈھیلے کے نیچے چھوٹا ملا دیں اس سے چمٹ جائے بلکہ بڑا خود ہی چھوٹے کو کھینچ لے (مفتاح الرصد)

اقول اس کا ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا ہی ہوتا اگر زمین اُسے نہ کھینچتی۔ جذب زمین کے مقابل
بڑے ڈھیلے کا جذب کیا ظاہر ہو مگر مقناطیس وکہربا۔ اس جواب کو قائم نہ رہنے دے گا۔ جذب زمین کے
مقابل اس کا جذب کیسے ظاہر ہوتا ہے یوں ہی بڑے ڈھیلے کا ظاہر ہوتا اگر اس میں جذب ہوتا لیکن وہ

ہرگز جذب نہیں کرتا تو زمین بھی جذب نہیں کرتی کہ طبیعت متحد ہے۔ فافہم۔

ردِّ پنجاہم: زمین نافریت کرکے پا جاتی ہے، یہ حقیر چیزیں توڑ نہ سکتیں۔ اگر کہئے آفتاب ضرور ان کو جذب کرتا ہے مگر زمین بھی کھینچتی ہے اور یہ اس سے متصل اور آفتاب سے کروڑوں میل دُور، لہٰذا جذب زمین غالب آتا اور آفتاب انھیں نہیں اٹھا سکتا۔ ہم کہیں گے زمین کا اپنے اجزاء کو جذب ثابت ہولے دیکھو ابھی دو دلیل سابق (مفتاح الرحمٰن)۔

تذییل: کلام قدما میں ایک اور دلیل مذکور کہ جذب ہوتا تو چھوٹا پتھر جلد آتا (شرح تذکرہ طوسی للعلامۃ الخفری) یعنی ظاہر ہے کہ جاذب کا جذب اضعف پر اقوی ہوگا تو چھوٹا پتھر جلد کھنچے حالانکہ عکس ہے جس سے ظاہر کہ وہ اپنی میل طبعی سے گرتے ہیں جو بڑے میں زائد ہیں۔

اقول: اضعف پر اقوی ہونا مساوی قوتوں میں ہے اور یہاں چھوٹے کا جاذب بھی چھوٹا ہے تو اتنے ضمیمہ کی حاجت ہے کہ دونوں کی سطح مواجہہ زمین مساوی ہو۔ اب حقیقت پر یہ بعینہٖ ردِّ چوالیسم ہوگا اور اس فرض باطل پر اتنا بھی کافی نہ ہوگا کہ چھوٹا اب بھی جلد نہ آئے گا بلکہ برابر کما مر۔ اب یہ صورت لیجئے ہوگی کہ بڑا ارتفاع میں ہزار گز اور سطح مواجہہ میں مثلاً آدھا ہے۔ اب یہ اعتراض پورا ہوگا کہ چھوٹے کا جاذب بڑا ہے۔ فرض کرو بڑے میں دس حصے مادہ ہے اور چھوٹے میں ایک حصہ، اگر سطح مواجہہ برابر ہوتی دونوں میں دس دس سیر وزن ہوتا جس کی تقریر گزری لیکن چھوٹے کی سطح مواجہہ دوچند ہے تو بڑے میں دس سیر وزن ہوگا اور چھوٹے میں بیس سیر، لہٰذا اسی کا جلد آنا لازم۔ حالانکہ قطعاً اس کا نقص ہے تو جاذبیت باطل جزاف ہے اور میل طبعی کا میدان ہموار صاف ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

---

[1] یہ نوٹ الرضا نمبر سے لکھا جائے جس میں ایک نواب صاحب کا لکھا ہے الرضا کا یہ مقالہ حل نہ ہوسکا۔ عبد المنعیم عزیزی

فصل سوم

حرکتِ زمین کے ابطال پر اور ۴۳ دلائل

بارہ ردِ نافریت اور پچاس جاذبیت پر سب حرکتِ زمین کے رد تھے کہ اس کی گاڑی بے ان دو پہیوں کے نہیں چل سکتی تو یہاں تک **۶۲ دلیلیں** مذکور ہوئیں۔

دلیل ۶۳ : اقول تمام عقلائے عالم اور ہیأت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل النہار و منطقۃ البروج دونوں مساوی دائرے ہیں۔ تمہید (م ۲۰) جتنے سماوی و ارضی کُرے ہیأتِ قدیمہ وجدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن منطقہ کو مدارِ زمین مان کر یہ ہرگز ممکن نہیں، معدل تو بالاجماع مقعرِ سماوی پر ہے (م ۱۳) اگر منطقہ نفس مدار پر رکھو جیسا اصول الہیئت کا زعم ہے (م ۱۹) جب تو ظاہر، کہاں یہ صرف انیس کروڑ میل کا ذرا سا قطر اور کہاں مقعرِ سماوی کا قطر اربوں میل سے زائد جو آج تک اندازہ ہی نہیں ہو سکا اور اگر حسبِ بیان حدائق مدار کو مقعرِ سماوی پر لے جاؤ یعنی اس کا موازی وہاں بنا کر اس کا نام منطقہ رکھو جب بھی تساوی محال کہ اس مقعر کا مرکز مرکزِ زمین ہے (م ۱۲) اور یہی مرکزِ معدل (م ۲۰) تو معدل عظیمہ ہے لیکن مرکزِ مدار کا مرکزِ زمین سے اتحاد محال تو منطقہ ضرور دائرہ صغیرہ ہے کہ عظیمہ ہوتا تو اس کا مرکز مرکزِ مقعر ہوتا۔ (فائدہ م ۲۰) اور صغیرہ عظیمہ کی مساوات محال تو منطقہ کو مدارِ زمین ماننا قطعاً باطل خیال۔

دلیل ۶۴ : تمام عقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ کا مرکز ایک ہے (تمہید نمبر ۳۰) جتنے سماوی و ارضی کُرے ہیأتِ قدیمہ وجدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن مدار پر دورِ زمین مان کر یہ بداہۃً محال کہ مرکزِ منطقہ تو مرکزِ مدار ہے۔ اور اب مرکزِ معدل کہ مرکزِ زمین ہے محیطِ مدار پر ہوگا، دائرہ مرکز و محیط کا انطباق کیسا جہل شدید ہے۔

دلیل ۶۵ : اقول تمام عقلائے عالم اور ہیأت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ کا تقاطع تناصف پر ہے (م ۲۰) جتنے سماوی و ارضی کُرہ ہیأت قدیمہ وجدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں

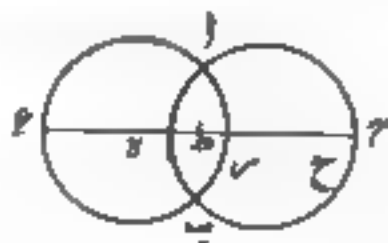
لیکن زمین دائرہ ہو تو تناصف محال کہ مرکز ایک نہ رہے گا، لاجرم دائرۂ زمین باطل۔

دلیل ۶۶: اقول ان سب سے خاص تر عقلائے عالم اور ہیأت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل ومنطقہ دونوں کُرے سماوی حقیقی یا مقدر کے دائرہ عظیمہ ہیں (نمبر ۲۰، ۲۹، ۳۰) جتنے سماوی وارضی کُرے ہیأت قدیمہ وجدیدہ میں بنتے ہیں سب ہیأت قدیمہ وجدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن دورۂ زمین پر یہ بوجوہ ناممکن کہ نہ تساوی نہ اتحاد مرکز نہ تناصف تو دورۂ زمین قطعاً باطل۔

دلیل ۶۷: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیأت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل ومنطقہ دائرہ شخصیہ ہیں (عـــہ۱) جتنے سماوی وارضی کُرے ہیأت قدیمہ وجدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن زمین دائر ہو تو ان میں کوئی شخص نہ رہے گا (دیکھو ۱۳۱، ۲۲۳) تو زمین کا دورہ باطل۔

دلیل ۶۸: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیأت جدیدہ کا اجماع ہے کہ بارہ برج متساوی ہیں ہر برج تیس درجے (۲۱) جتنے سماوی کُرے ہیأت قدیمہ وجدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن منطقہ کو مدار زمین مان کر ۶ برج ۴۰، ۴۰ درجے کے ہو جائیں گے اور ۶ صرف ۲۰، ۲۰ کے رہیں گے۔ اس کا بیان دو مقدموں میں واضح ہے۔

مقدمہ ۱: اقول دو متساوی دائروں میں جب ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو واجب کہ وہ دوسرا بھی اس کے مرکز پر گزرے۔

عـــہ۱ **اقول** تساوی واتحاد مرکز میں عموم وخصوص من وجہ ہے۔ مدارین متساوی ہیں اور اتحاد مرکز نہیں اور سطح معدل وخط استوا متحد المرکز ہیں اور تساوی نہیں ہر کُرہ کے عظیمتین متساوی بھی ہیں اور متحد المرکز بھی اور یہ دونوں تناصف سے عام مطلقاً ہیں۔ جب تناصف ہوگا تساوی واتحاد مرکز ضرور ہوں گے کہ چھوٹے بڑے یا مختلف المرکز دائرے متناصف نہیں ہو سکتے اور تساوی یا اتحاد مرکز ہو تو تناصف درکنار تقاطع بھی ضرور نہیں، جیسے مدارین یا معدل وخط استوا۔ ہاں تساوی واتحاد مرکز کا اجتماع دو دائرۂ عظیمہ کا متساوی ہے، جب دو مساوی دائرے مرکز واحد پر ہوں گے ضرور متناصف ہوں گے وبالعکس یہ تینوں ایک کُرہ کے دو دائرۂ عظام ہونے سے عام مطلقاً ہیں۔ ایک کُرہ کے دو عظیمے قطعاً متساوی بھی ہوں گے اور متحد المرکز بھی اور متناصف بھی اور مختلف کُرہ میں مرکز واحد پر دو متساوی دائرے متناصف ہوں گے اور عظیمہ نہیں۔ ان دلائل میں عام سے خاص کی طرف ترقی ہے کہ ہیأت جدیدہ نے بھی معدل ومنطقہ کی تساوی مانی ہے اور اس سے دورۂ زمین باطل بلکہ اس کے بھی متحدہ خاص تر اتحاد مرکز مانا ہے بلکہ ان سے بھی خاص تر تناصف بلکہ سب سے خاص تر عظام ہونا ۱۲ منہ غفرلہ

ا ب ح کے ا ب ء کہ مرکز ۃ پر گزرا ہے ضرور اس کا مرکز ح ہے جس پر ا ء ب گزرا ہے ورنہ اگر ط ہو تو اس کا نصف قطر ط ۃ یا ط ح ہو ۃ ح نصف قطر ا ء ب یعنی ہ ح کے مساوی ہو۔ بہر حال خجستہ و شگل برابر ہوں۔

مقدمہ ۲ ، اقول جب متساوی دائرے ایک دوسرے کے مرکز پر گزرے ہوں ان کا تقاطع تثلیث ہوگا ، یعنی ہر ایک کی قوس کہ دوسرے کے اندر پڑے گی ثلث دائرہ ہوگی اور جتنی باہر رہے گی دو ثلث مرکزین ۃ ، ہ نقطتین تقاطع ا ، ب تک خطوط ملا دیجئے کہ سب نصف قطر اور باہم مساوی ہیں تو قوس ا ۃ ، ۃ ب ، ا ہ ، ہ ب کہ اگر ۶۰ ، ۶۰ درجہ ہر قوس ۶۰ درجے ہے کہ نصف قطر وتر نہیں مگر سدس دورہ کا ، تو ا ۃ ب ، ا ہ ب ہر ایک ۱۲۰ درجے ہے ، اور ا ح ب ، ا ء ب ہر ایک ۲۴۰ درجے ہے۔ یہاں پہلا دائرہ معدل ہے دوسرا منطقہ ، راس الحمل ب راس المیزان ء سرطان ۃ یعنی راس الحمل سے سنبلہ تک ۶ برج کہ قوس ا ء ب میں ہے ۲۴۰ درجے کے ہوئے اور میزان سے حوت تک ۶ برج کہ قوس ا ۃ ب میں ہی ۱۲۰ درجے کے۔ اس کا قائل نہ ہوگا مگر مجنون ، تو دورہ زمین ثمرۂ جنون۔ کوپرنیکس کی تقلید سے مان بیٹھے اور آگا پیچھا کچھ نہ دیکھا کہ وہ تمام ہیئت کا ورق الٹ دے گا۔

دلیل ۶۹ ، اقول تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ مبادرت اعتدالین ایک بہت خفیف حرکت ہے کہ ایک سال کامل میں پورا ایک دقیقہ بھی نہیں ۵۰۰۲ ہے (مـ۲۱) پچیس ہزار آٹھ سو ستر برس میں دورہ پورا ہوتا ہے (مـ۲۱) لیکن اگر زمین منطقہ پر دائر ہے تو واجب کہ ہر سال دورہ پورا ہو جایا کرے تقاطع کا نقطہ ہر سہ ماہی میں تین برج طے کر لیا کرے وہ حرکت کہ اکہتر برس میں بھی ایک درجہ نہیں چل سکتی ہر روز ایک درجہ اڑے۔

ا ب ج ء منطقۃ البروج ہے۔ مرکز ن پر جب زمین نقطہ آ پر تھی معدل دائرہ س ۃ ہوا جسے منطقہ کرۃ راس الحمل س ۃ راس المیزان پر تقطع کیا۔

(باقی آئندہ)

لہ کہ حاصل نسبت ۲۱۳ ء ۱ ء ۷ ہے ۱۲ منہ غفرلہ

جب زمین نقطہ ب پر آئی معدل دائرہ حہ ہوا اور ح راس الحمل، ط راس المیزان جب زمین ح پر آئی معدل دائرہ ق ت ہوا اور ق راس الحمل ت راس المیزان۔ جب ء پر آئی معدل حہ ہوا اور ی راس الحمل م راس المیزان۔ ان چاروں دائروں نے منطقہ کو بارہ مساوی حصوں پر تقسیم کیا۔ مثلاً منطقہ کی قوس اب ربع دور ہے اور بحکم مقدمہ ثانیہ تقاطع دائرہ حہ سے قوس اک ۹۰ درجے تو ب ک ۳۰ درجے یونہی تقاطع دائرہ حہ سے ب ط ۹۰ درجے تو اط ۳۰ درجے۔ لاجرم بیچ میں ک ط بھی ۳۰ درجے۔ اسی طرح ہر ربع میں پس بالضرورۃ چاروں بار کے راس الحمل ک ح ی ق میں ۹۰، ۹۰ درجے کا فاصلہ، تو ہر سال راس الحمل تمام منطقہ پر دورہ کر آیا اور ہر سہ ماہی میں تین برج چلا ہر روز ایک درجہ بڑھ کر اس سے جہالت اور کیا ہوگی تو دورہ زمین قطعاً باطل۔

دلیل ۷۰: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ اس مدار پر دورہ کرنے والا (شمس ہو یا زمین) سال بھر میں تمام بروج میں ہو آتا ہے لیکن اگر یہ مدار زمین کا ہے تو ایک برج کیا ایک درجہ کیا ایک دقیقہ چال چلنا محال۔ جب زمین آ پر تھی راس الحمل ہ تھا تو آ کہ ۹۰ درجے اس سے پیچھے ہے راس الدلو تھا۔ جب زمین ب پر آئی اب راس الحمل ح ہے یہ بھی ب سے ۹۰ ہی درجے آگے ہے تو ضرور ب راس الدلو ہے۔ یونہی زمین جہاں ہوگی راس الحمل اس سے ۹۰ درجے آگے رہے گا اور زمین ہمیشہ راس الدلو ہی پر رہے گی تو بروج میں انتقال نہ ہونا درکنار۔

اوپر تو جاذبیت و نافریت اصحاب وزن نے سکون زمین ثابت کیا تھا یہاں خود دورہ زمین نے سکون زمین ضروری کر دیا، ثابت ہوا کہ ابتدائے آفرینش میں جہاں تھی وہیں اب بھی ہے اور جب تک باقی ہے وہیں رہے گی۔ اس سے زیادہ قاہر دلیل اور کیا ہوگی کہ دورہ ماننا ہی سکون منوا چھوڑے۔ اہل ہیئت جدیدہ تقلید کورانہ یورپین کے نشے میں ان عظیم خرابیوں سے غافل رہے تو رہے عجب کہ آج تک ان کے زور کے والا کبھی یہ آفتاب سے زیادہ روشن واقعی خیال میں نہ آئے دور کی باتیں بلکہ دور از کار باتیں بھی نکالتے کہ یقین کا اس طرف خیال ہی نہ گیا کہ منطقہ کو مدار زمین مانتے ہی تمام ہیئات کا تختہ الٹ جائے گا۔

دلیل ۷۱: اقول جب ہ راس الحمل اور زمین ط راس الدلو پر ہے تو ضرور ط راس الحوت

جب زمین ط پر آئی اور راس الحمل ہمیشہ ۹۰ درجے اس سے آگے ہوگا تو راس الحوت راس الحمل کے پیچھے ایک اور برج ہوا۔

دلیل ۷۲: جب ۃ پر آئی کہ راس الحمل تھا تو زمین سے راس الحمل ۹۰ درجے آگے ہوا۔

دلیل ۷۳: جب ب پر آئی کہ راس الثور تھا حمل کہ اس سے ۳۰ درجے پیچھے تھا ۶۰ درجے آگے ہوگیا وعلی ھذا القیاس۔

دلیل ۷۴: ہر برج راس الحمل سے کبھی آگے ہوگا کبھی پیچھے کہ راس الحمل سال میں ۱۲ برج پر دورہ کرے گا تو بروج شمالی وجنوبی کی کوئی تعیین نہ رہی سب شمال اور سب جنوبی اور ہر برج ایک وقت شمالی وجنوبی جبکہ راس الحمل اسی پر ہو۔

دلیل ۷۵: چاروں فصلوں کی تعیین باطل ہوگئی۔

دلیل ۷۶: جب زمین ط پر آئی کہ راس السرطان اور راس الحمل اس سے ۹۰ درجے آگے ہے اور شک نہیں کہ اس سے ۳۰ درجے آگے راس الحمل ہے تو دو راس الحمل ہوئے تو دو راس المیزان ہوئے تو دو دائروں کا تقاطع چار جگہ ہوا اور یہ محال ہے دو دائرے دو جگہ سے زیادہ تقاطع نہیں کرسکتے (اقلیدس مقالہ ۳ شکل ۱۰) یالجملہ یہ استحالات ہیں، دیکھو دورہ زمین ماننے نے کیا کیا آفت جوتی تمام ہیأت در یا برد وگاؤ خورد کردی۔

دلیل ۷۷: اقول تمام عقلائے عالم و ہیأت جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل سے منطقہ کا میل کلی جاننے والا دائرہ جسے دائرہ میلیہ کہتے ہیں ایک متعین دائرہ ہے جس کی قوس کہ ان کے منتصف محل تقاطع پر گزرتی ہے خود ایک مقدار معین رکھتی ہے نہ یہ کہ چھوٹی بڑی قوسیں محتمل ہوں جن سے میل کی تحدید نہ ہوسکے لیکن جو منطقہ مدار زمین ہے تو ایسا ہی ہوگا اور تحدید میل ناممکن ہوگی اس تحدید کے لئے ضروری ہے کہ دونوں دائرے برابر ہوں کہ تیسرا ان کا مساوی ان کے اقطاب پر گزرا جائے اور وہ میل بتائے اگر متقاطع دائرے چھوٹے بڑے ہوں تو میلیہ کی تعیین کہاں سے آئے گی۔ چھوٹے کے برابر لو تو بڑے کے برابر کیوں نہ لو وبالعکس اور دونوں سے مختلف لو تو کیا وجہ، اور پھر کتنا مختلف لو اور پھر صغر کی طرف یا کبر کی جانب کوئی تعیین نہیں اور شک نہیں کہ ان سب محتمل دائروں کی قوسیں مختلف ہوں گی اور ان میں جو ایک لو اس کی قوس کی قیمت چھوٹے کے لحاظ سے اور، بڑے کے لحاظ سے اور ہوگی۔ غرض تحدید میل کی طرف کوئی راہ نہ ہوگی اور ہم دلیل ۰ دمیں ثابت کرچکے کہ منطقہ کو مدار زمین مان کر معدل ومنطقہ کی مساوات محال تو تحدید میل محال مگر وہ قطعی یقینی اجماعی ہے، لاجرم دورہ زمین باطل۔

دلیل ۷۸: اقول بفرض غلط مساوات بھی سے لو تو مثلاً خود اپنی ہیأت جدیدہ کے اقرارات تصریحات

و عملیات سب پر خاک ڈال کر جیسی کا جیسی مدار زمین کے برابر ایک دائرہ موازی خط استوا لے کر اس کا نام معدل رکھ لو، اور اب میل کا حساب راست آئے گا۔ تمام عقلائے عالم و ہیأت جدیدہ کا اجماع ہے کہ میل کلی ہزاروں برس سے ۲۳، ۲۴ درجے کے اندر ہے (۲۳ ۲۹) لیکن زمین دورہ کرتی ہے تو اب میل کلی پورا ۹۰ درجے آئے گا اور متساوی دائرے کہ ہر ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو (مقدمہ ۱) اُن کا بُعد ہمیشہ اُن کے نصف قطر کے برابر ہوگا۔

ا ح ب مرکز ۃ پر اور ح ا ب مرکز س پر تو ح ۃ یا س ح بُعد ہے کہ ہر ایک نصف قطر ہے، یہ سطح مستوی میں تھا جس میں نصف قطر یعنی ۶۰ درجہ قطریہ کی قیمت درجات محیطیہ سے ۵۷ درجے ۱۷ ۴۴ ۴۸ ہے لیکن کُرے پر بُعد دائرے سے لیا جاتا ہے تو اُن کا مساوی دائرہ میلیہ کہ نقطتین ح ۃ یا س ح پر گزرے گا یہ نصف قطر اس کا وتر ہوگا تو دائرۃ البروج کا میل ۲۳، ۲۴ کی جگہ کامل ۹۰ درجے آئے گا اور یہ سب کے نزدیک باطل، تو دورۂ زمین قطعاً وہم باطل۔

دلیل ۹۷: اقول جتنے مسائل کرۂ سماوی پر بذریعہ علم مثلث کروی حل کیے جاتے ہیں جن کے مثلث میں ایک قوس دائرۃ البروج کی ہو، خصوصاً جبکہ دوسری قوس معدل کی ہو، جیسے کوکب کے میل و مطالع تو اُنکے

سلہ خاص اس مسئلہ میں ہمارا ایک رسالہ ہے "البرھان القویم علی العرض والتقویم"، جس میں اٹھارہ صورتیں قائم کر کے انھیں ۹ کی طرف راجع کیا پھر ہر ایک میں جتنی شقیں تھیں جن کا مجموعہ ۲۰ ہے سب کی اور اُن پر تو امرات بیان کیے کہ ہر صورت میں کیونکر میل المطالع سے تقویم و عرض نکالیں، دونوں کے جدا جدا نکالنے کے بھی طریقے بتائے پھر تقویم سے عرض اور عرض سے تقویم معلوم کرنے کے پھر جدا طرق پر براہین ہندسیہ شکل ظلی و شکل مغنی سے قائم کیں۔ یہ سب بیان تو اس رسالہ پر محول۔

اصول علم الہیأت ۹۶ میں بھی چند سطر کے اس تو امر کے ذکر میں لکھیں جن میں بجب خطا کے فاحش کی شکل یہ بنائی۔

ی ق خط استوا یعنی (معدل النہار ق) اس کا قطب، ی ص دائرۃ البروج، س ا اس کا قطب، ص موضع کوکب، ف ص یعنی (میلیہ) اور ر ص یعنی (عرضیہ) بنائے ف ص پر ب ص عمود کرایا۔ ف ص تمام میل ہے اور س ف یعنی مابین القطبین

(باقی بر صفحہ آئندہ)

(باقی بر صفحہ آئندہ)

عرض وتقویم کا استخراج منطقہ کو مدارِ زمین ماننے سے سب باطل ہوگئے کہ اس کا مبنی کُرہ سماوی پر منطقہ کا عظیمہ ہوتا ہے۔ بالخصوص اس کا مبنی یہ ہے کہ منطقہ ومعدل دونوں مساوی دائرہ ہیں اور دونوں کا مرکز ایک ہو اور دونوں کا تقاطع تناصف پر ہو بلکہ دونوں ایک کُرہ کے عظیمہ ہوں اور ہم ثابت کرچکے کہ منطقہ مدارِ زمین ہو تو یہ سب محال، لاجرم دورۂ زمین باطل خیال۔

دلیل ۸۰: اقول یہاں چند مقدمات نافع ہیں، دو شیئ میں اضافی متقابل، متضاد نسبتیں کہ شے واحد میں دوسری کے لحاظ سے باعتبار واحد جمع نہ ہوسکیں دو۲ قسمیں ہیں،

اوّل اعتباری محض جس کے لئے کوئی منشا واقع میں متعین نہیں۔ لحاظ واعتبار سے تعین ہوتا ہے تو ہر شیئ اُسی دوسری کے اعتبار سے اُن دونوں ضدوں سے متصف ہوسکتی ہے جیسے اشیاء کی گنتی میں ادھر سے گِنوں تو یہ اوّل وہ دوم ہے۔ اُدھر سے گِنوں تو عکس ہے کہ اُن کے اوّل وثانی ہونے کیلئے واقع میں کوئی منشا متعین نہیں تمہارے لحاظ کا تابع ہے۔ جدھر سے گنتی شروع کرو وہی اول ہے۔

دوم واقعی جس کے لئے نفس الامر میں منشا متعین یہاں دو شے میں ایک کے لئے ایک ضد متعین ہوگی دوسری کے لئے دوسری۔ ہم کسی دوسرے لحاظ سے اُن میں تبدیل نہیں کرسکتے کہ اُن کا منشا ہمارے لحاظ کا تابع نہیں، جیسے تقدم وتاخر زمانی مثلاً سنہ ۱ یقیناً سنہ ۲ سے پہلے ہے۔ اسی طرح نہیں کہہ سکتے کہ سنہ ۲ پہلے ہوا بعد ایک آیا۔

(۲) ان واقعات میں شیئ واحد کو دو کے لحاظ سے دونوں ضدیں عارض ہوسکتی ہیں، یہ تغیر نسبت نہ ہوا بلکہ تغیر منتسبین مگر ایک ہی شے کے لحاظ سے ممکن نہیں کہ تغیر نسبت ہے مثلاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یہ ی ق میل کلی کہ آ راس الحمل، زاویہ ص ف ق تمام مطالع، زاویہ ص ہ ص تمام تقویم، ہ ص تمام عرض ہے یہاں تک مستدیر تھی آگے مثلث ف ص ب قائم الزاویہ سے ف ب پھر اس سے میل کلی ہ ف ملا کر ہ ب معلوم کیا اور اس سے زاویہ ہ کہ تمام تقویم ہے۔ یوں تقویم معلوم ہوئی۔ اب عرض معلوم کرنے کو مثلث ہ ص ب قائم الزاویہ لیا جس کی ہ ب زاویہ ہ معلوم ہوتے ہیں ان سے ہ ص تمام عرض جان کر عرض معلوم کیا یہ بداہۃً باطل ہے جب ف ص ب قائمہ ہے ہ ص ب کیونکر قائمہ ہوسکتا ہے، جزو وکل برابر، خیر ہمیں اس سے غرض نہیں، واقف فن جانتا ہے کہ اسی شکل میں کتنی جگہ سے منطقہ کا مدار زمین ہونا باطل ہوا۔ ۱۲ منہ غفرلہ

سنہ ۲ء سے پہلے ہے سنہ ۳ء سے بعد لیکن اُن میں ایک کی نظر سے دونوں نہیں ہو سکتے۔ زید بن عمرو بن بکر میں عمرو بیٹا بھی ہے اور باپ بھی مگر دو شخص کے لئے عمرو ایک کا باپ ہو اور اسی کا بیٹا بھی، یہ محال ہے۔

(۳) ان واقعی نسبتوں میں بعض وہ ہیں کہ شے کو بالعرض بھی عارض ہوتی ہے اگرچہ بالعرض میں بنظرِ ذات ایک ہی شے کی کے اعتبار سے دونوں ضدوں کی قابلیت ہوتی ہے مگر یہ اس میں بھی محال ہے کہ وقتِ واحد میں دو اعتبار مختلف سے دونوں ضدیں مان سکیں ورنہ نسبت اعتباریہ۔ مثلاً زید سنہ ۱ء میں پیدا ہوا عمرو سے کہ سنہ ۲ء میں ہوا عمر میں بڑا ہے اب یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی دوسرے اعتبار سے عمرو زید سے عمر میں بڑا ہے اگرچہ ان کی ذات کی نظر سے یہ محال نہ تھا کہ عمرو سنہ ۱ء میں پیدا ہوتا اور زید سنہ ۲ء میں۔ عمر میں بڑا چھوٹا ہونا منعکس ہو جاتا۔

(۴) فوق و تحت اُن ہی نسبت واقعیہ سے ہیں۔ چھت اوپر ہے اور صحن نیچے۔ تم جب زمین پر کھڑے ہو تمہارا سر اوپر ہے اور پاؤں نیچے۔ کوئی عاقل ہرگز نہ کہے گا کہ یہ زیر و بالا واقعی نہیں اعتباری ہے۔ کسی دوسرے لحاظ سے چھت نیچے ہے اور صحن اوپر، تمہارا سر نیچے اور ٹانگیں اوپر یعنی واقع میں نہ چھت اور سر اوپر ہیں اور نہ پاؤں اور صحن نیچے، بلکہ ہندیہ کی طرح ہمارے اعتبار کے تابع ہیں ہم چاہیں تو سر اور چھت کو اونچا کہہ لیں چاہے پاؤں اور صحن کو کیا مجنوں کے سوا کوئی ایسا کہہ دے گا۔

(۵) جب یہ نسبت واقعیہ ہے تو اس کے لئے نفس الامر میں ضرور کوئی منشا متعین ہے جو کسی کے لحاظ و اعتبار کا تابع نہیں، وہ فوق کے لئے تمہارا سر یا چھت و اور تحت کے لئے تمہارے پاؤں یا صحن نہیں اگر تمہیں اُلٹا کھڑا کیا جائے تو سر نیچا ہو جائے گا اور پاؤں اوپر۔ یوں ہی اگر شہر لوطیان کی طرح معاذ اللہ مکان اُلٹ جائے تو صحن اوپر ہوگا چھت نیچے، تو معلوم ہوا کہ ان کو یہ نسبتیں بالذات عارض نہیں بلکہ بالعرض و منشاء کچھ اور ہے جسے ان کا عروض بالذات ہے اور اس کے واسطے سے چھت اور سر کو۔

(۶) نسب متقابلہ واقعیہ میں کبھی دونوں جانب تحدید یعنی حد بندی ہوتی ہے۔ مثلاً زید کا ولد اول و ولد اخیر نہ اول سے پہلے اس کا کوئی ولد ہو سکتا ہے ورنہ یہ اول نہ ہوگا نہ آخر کے بعد ورنہ آخر نہ ہوگا اور کبھی صرف ایک طرف تحدید ہوتی ہے دوسری جانب اس کے مقابلے پر غیر محدود مرسل رہتی ہے جیسے کسی شے سے اتصال و انفصال، اتصال محدود ہے اس میں کمی و بیشی کی راہ محدود مگر انفصال کے لئے کوئی حد نہیں جتنا بھی فاصلہ ہوگا انفصال ہی رہے گا ہاں نسبت اعتباریہ

میں کسی طرف تحدید ضرور نہیں کہ وہ تابع اعتبار ہیں۔ فوق و تحت نسبت واقعیہ سے ہیں تو ضرور دونوں میں تو ایک جانب
تحدید ضرور ہے ورنہ اعتبار محض رہ جائیں گے ہر تحت سے تحت اور ہر فوق سے فوق متصور، تو کسی کا کوئی منشا
متعین نہیں، جسے چاہو تحت فرض کر لو تو باقی سب فوق ٹھہریں گے پھر فوق کو تحت فرض کرو تو یہ سب فوق ہو جائیگا اور
وہ فوق تحت، لاجرم ان کی تحدید میں تین صورتوں سے ایک لازم، یا تو دو متقابل چیزیں بالذات فوق و تحت ہوں کہ نہ فوق
بالذات سے اوپر ممکن ہے نہ تحت بالذات سے نیچے۔ باقی اشیاء کہ ان کے اندر ہیں جو فوق سے قریب تر فوق بالعرض ہے جو تحت سے قریب تر
تحت بالعرض، اور ان میں ہر شے دو چیز اقرب و ابعد کے لحاظ سے فوق و تحت دونوں، یہ صورت دونوں طرف تحدید
کی ہوگی، یا فوق بالذات متعین ہو کہ اس سے تفوق محال اور اس کے مقابل غیر محدود جتنے چلے جاؤ سب تحت
ہے اور ہر اسفل سے اسفل تک ممکن، یا تحت بالذات متعین ہو کہ اس سے تسفل ممتنع اور اس سے محاذی
یا تنازلی جتنے بڑھو سب فوق ہے اور ہر بالا سے بالاتر متصور، تینوں صورتیں اپنی ذات میں تحت و فوق کے نسبت
واقعیہ ہونے کو بس ہیں۔

(۷) اب تمام عقلاء کے عالم کے تناہی سے تحت محدود ہے۔ فوق کی تحدید کہ ہر ایک شے پر جا کر
فوقیت ختم ہو جائے اور اس سے فوق ناممکن ہو بالضرورت واقعیت پر نہیں سکتی کہ وہ تو حاصل ہو چکی اور خارج سے
اس پر کوئی دلیل نہیں تو اس کا ماننا جزاف ہے۔

فلسفہ قدیمہ کا رد بعونہ تعالیٰ تذییل جلیل میں آتا ہے۔ یہاں اس کی حاجت نہیں اور ہیأت
جدیدہ کا اتفاق ہے کہ فوق محدود نہیں۔ مسئلہ تناہی ابعاد پر دار و مدار نہیں کہ ہمارے نزدیک فضاء خالی
بعد موہوم ہے کہ انقطاع وہم سے منقطع ہو جائے گا جب پھر توجہ کرو گے اور آگے بڑھے گا اور کسی حد پر ختم
نہ ہوگا کہ اس کے اوپر متوہم نہ ہو سکے تو شق ثالث متعین ہوئی یعنی تحت بالذات متعین ہے اس کے سوا کوئی تحت
اس سے جو قریب ہے وہ تحت اضافی ہے جو بعید ہے وہ فوق تا غیر نہایت ہے۔

...... کہ تحت کے سب اطراف یکساں ہیں۔ ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں کہ ایک طرف بعد زائد
دوسری طرف کم بلکہ جو سب طرف و تناہی ہے سب طرف برابر ہے کہ وہ ناممتنع کہ ایک جہت سے شروع ہوں
اور امتداد میں کمی بیشی نہیں ہو سکتے ورنہ جو کم رہ تناہی ہوگی، تو لازم کہ تحت حقیقی تمام امتدادوں کی وسعت میں
ایک شئی موجود و متعین ہو جس کے ہر طرف فوق ہو اور تحت کا اشارہ ہر جانب سے اسی پر منتہی ہو، امتداد جو
آگے بڑھے فوق کی طرف چلے۔

(۸) یہیں سے ظاہر ہے کہ تحت بالذات کا ایک نقطہ غیر متجزیہ ہونا لازم ورنہ جسم یا سطح یا خط میں نقاط
کثیرہ فرض ہو سکتے ہیں جن کی طرف اشارہ حسیہ جدا جدا ہوگا اور ایک دوسرے سے بعید تر ہوگا تو خود ان میں فوق و تحت

ہوں گے اور تحتِ حقیقی ایک نقطہ ہی رہے گا۔

(۹) یہ نقطۂ متعینہ جس کے جمیع جہات سے وسط جملہ امتدادات ہونے نے اُسے مرکز کرہ بنایا، ضرور ہے
کہ کسی کرۂ موجودہ کا مرکز ہو جو بالذات تحت ہونے کے لئے متعین ہو، ورنہ کسی اعتبار و اصطلاح پر ہو تو وہ نسبت
واقعیہ نہ رہے گی۔ فضائے خالی میں کوئی نقطہ اصلاً تمیز ہی نہیں رکھتا۔ ہمارے اعتبار سے تمیز ہوگا نہ کہ
تحت ہونے کے لئے بالذات متعین۔

(۱۰) ضرور ہے کہ اس مرکز کو حرکت اینیہ نہ ہو ورنہ وہ چیزیں کہ اُن میں ایک فوق اور دوسری
تحت تھی، ایک ہی جگہ رہ کے بدل جائیں۔ حرکت اینیہ سے فلکی کہ وہ مرکز فوق کے قریب آجائے اور
تحت سے بعید ہو جائے تو باوصف اپنی اپنی جگہ ثابت رہنے کے لئے فوق تحت ہو جائے اور تحت فوق،
اور اسے کوئی عاقل قبول نہ کرے گا۔ مثلاً ایک مکان کسی دوسرے مقام پر ہے جس کا صحن اُس تحتِ ذاتی سے
قریب ہے اور سقف دُور۔ اب وہ مرکز متحرک ہو کر اُوپر آجائے تو چھت اس سے قریب ہو جائے گی اور
صحن دُور۔ اب کہنا پڑے گا کہ بیٹھے بٹھائے سیدھے مکان کی چھت نیچے ہوگئی اور صحن اوپر۔ یوں ہی وہاں
جو آدمی کھڑا ہو بیچارہ بدستور کھڑا ہے مگر سر نیچے ہو گیا اور ٹانگیں اُوپر، جب یہ مقدمات ممہد ہولئے۔ اب ہم
دیکھتے ہیں کہ جب تم زمین پر سیدھے کھڑے ہو تمہارے سر کی جانب جہت فوق تا دور چلی گئی ہے تو بحکم مقدمہ ششم ضرور ہے
کہ پاؤں کی جانب جہت تحت کسی حد کی جانب منتہی ہو جسے اب یہ دیکھنا ہے کہ وہ اس کرۂ زمین میں ہے یا اُس کے بعد،
لیکن بداہۃً معلوم اور ہر عاقل کو معقول کہ جس طرح تم اس وقت زمین کے اُوپر ہو اور تمہارا سر اونچا پاؤں نیچے، یونہی
امریکہ میں یا تمام سطح زمین میں کسی جگہ کوئی کھڑا ہو اس کی یہی حالت ہوگی۔ امریکہ والوں کو یہ نہ کہا جائے گا
وہ زمین پر نہیں بلکہ زمین ان پر ہے یا پاؤں کا سر اوپر نہیں، بلکہ ٹانگیں اوپر ہیں تو روشن ہوا کہ وہ حد زمین ہی کے اندر
ہے اور اس کا مرکز تحتِ حقیقی ہے تو بحکم مقدمہ عاشرہ کرۂ زمین ساکن ہو اور اس کی حرکت اینیہ باطل۔

دلیل ۱۵: اقول وہ کرہ موجود جس کا مرکز تحتِ حقیقی ہے، فلک ہے یا شمس، یا ارض، یا اور کوئی سیارہ
یا ثابتہ یا قمر۔

اول تو ہیأت جدیدہ مان نہیں سکتی کہ وہ وجود افلاک ہی کے قائل نہیں۔

دوم ضرور اس کا مدعا ہے کہ شمس کو ساکن فی الاوسط مانتی ہے۔ ضرور کہ اہل ہیأت جدیدہ جب
دوپہر کو زمین پر سیدھے کھڑے ہوں تو سر نیچے ہو اور ٹانگیں اوپر، اس لئے کہ سر تحتِ حقیقی سے قریب ہے
اور پاؤں دُور۔ جب زمین کی حرکت مستدیرہ آپ بوقت غروب اسی حالت پر لائے کہ سر اور پاؤں کا فصل مرکز شمس سے
برابر رہ جائے تو اب نہ سر اوپر نہ پاؤں۔ ہاں آدھی رات کو آدمی ٹھیک پر آئیں کہ سر اوپر ہو جائے کہ تحت سے

بیٹ سے اور پاؤں نیچے کو قریب ہیں۔ جب بعد طلوع پھر وہی حالت قبل دوپہر ہو سر اور پاؤں دوبارہ برابر ہو جائیں، جب دوپہر ہو پھر سر نیچے اور ٹانگیں اوپر ہو جائیں، جیسے بے جنبش کے یونہی قلابازیاں کھائیں۔ یہی حال ہر روز صحن وسقف کا ہو کر کبھی صحن اوپر اور چھت نیچے کبھی بالعکس۔ یہی حال زمین میں قائم درختوں کا کہ آدھی رات کو جڑ نیچے ہے اور شاخیں اوپر۔ دوپہر ہوتے ہی پیڑ بدستور رہے مگر شاخیں نیچے ہو گئیں اور جڑ اوپر۔ دوپہر کے وقت جو بخار یا دھواں اٹھے گو کہ نیچے گرا اور پتھر گرے گو کہ اوپر اڑا۔ یونہی بے شمار استحالے ہیں۔ دیگر سیارہ و اقمار و ثوابت کا بھی یہی حال ہے کہ ان میں جس کسی کا بھی مرکز لوگے ایسے ہی استحالے ہوں گے۔ لاجرم مرکز زمین ہی وہ مرکز ساکن ہے اور زمین کی حرکت اینیہ باطل۔

دلیل ۸۲: اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ جہات ستہ میں چپ و راست پس و پیش پہلو بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ مشرق کو منہ کرو تو مشرق آگے، مغرب پیچھے، جنوب داہنے، شمال بائیں ہے اور مغرب کی طرف متوجہ ہو تو سب بدل جائیں گے کہ ان میں تمہارے اعضاء منہ اور پیٹھ اور بازوؤں کا اعتبار ہے، یہ جس طرف ہوں گے وہ سمت پیش و پس و راست و چپ ہو گی مگر زیر و بالا میں تمہارے سر و پا کا اعتبار نہیں کہ جدھر سینے وہ اوپر ہے اور جدھر پاؤں وہ نیچے، بلکہ وہ جنبش خود متعین ہیں، سینے کھڑے ہونے میں جو جانب فوق اور دوسری طرف تحت ہے، الٹے ہو جاؤ جب بھی فوق و تحت وہی رہیں گے۔ اب یہ نہ ہو گا کہ سر کی طرف اوپر اور پاؤں کی طرف نیچے، بلکہ یہ ہو گا کہ اب تمہارا سر نیچے اور پاؤں اوپر ہیں۔ اگر مرکز شمس جیسا کہ ہیأت جدیدہ کا گمان ہے وہ مرکز ساکن و تحت حقیقی ہو زیر و بالا کی بھی وہی حالت ہو جائے گی جو ان چاروں جہات کی تھی۔ جب آفتاب طلوع سے ایک خفیف دوپہر کے بعد یا غروب سے ایک خفیف دوپہر پہلے افق حسی کی محاذات میں آئے تو اگر اس کی طرف پاؤں کر کے لیٹو تو سر اوپر ہے اور پاؤں نیچے کہ مرکز شمس سے قریب تر ہیں اور اسی وقت سر جانب شمس کر کے لیٹ جاؤ تمہارا سر نیچا ہو گیا اور ٹانگیں اوپر کہ اب سر مرکز شمس سے قریب ہے۔ اسی طرح جو سیارہ یا ثابتہ یا قمر لو یہی حالت ہو گی سوائے زمین کے کہ اس کا مرکز تحت حقیقی ماننے سے سب شکلیں ٹھیک رہتی ہیں۔ لاجرم وہ مرکز ساکن ہے اور حرکت زمین باطل۔

دلیل ۸۳: اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ حرکت موجب سخونت و حرارت ہے۔ عاقل درکنار ہر جاہل بلکہ ہر مجنون کی طبیعت غیر مشعرہ اس مسئلے سے واقف ہے، لہذا جاڑے میں بدن بشدت کانپنے لگتا ہے کہ حرکت سے حرکت پیدا کرے بھیگے ہوئے کپڑوں کو ہلاتے ہیں کہ خشک ہو جائیں، ۱؎ وہ بھی ہونے کے

۱؎ علاوہ ہیأت جدیدہ کو بھی تسلیم۔ بعض اوقات آسمان سے کچھ سخت اجسام نہایت سوزاں و مشتعل گرتے ہیں

جن کا حدوث بعض کے نزدیک یُوں ہے کہ قمر کے آتشی پہاڑوں سے آتے ہیں کہ شدّتِ اشتعال کے سبب جاذبیت
قمر کے قابو سے نکل کر جاذبیتِ ارض کے دائرے میں آکر گر جاتے ہیں۔ اس پر اعتراض ہوا کہ زمین پر گرنے کے بعد
تھوڑی ہی دیر میں سرد ہو جاتے ہیں۔ یہ لاکھوں میل کا فاصلہ طے کرنے میں کیوں نہ ٹھنڈے ہو گئے! اس کا جواب
یہی دیا جاتا ہے کہ اگر وہ نرے سرد ہی چلتے یا راہ میں سرد ہو جاتے جب بھی اس تیز حرکت کے سبب آگ ہو جاتے
کہ حرکت موجبِ حرارت اور اس کا افراط باعثِ اشتعال ہے۔ اب حرکتِ زمین کی شدّت اور اس کے اشتعال
وحدت کا اندازہ کیجئے۔ یہ مدار جس کا قطر اٹھارہ کروڑ اٹھانوے لاکھ میل ہے اور اس کا دورہ ہر سال تقریباً تین سو
پینسٹھ دن پانچ گھنٹے اڑتالیس منٹ میں تمام ہوتا دیکھ رہے ہیں۔ اگر یہ حرکت حرکتِ زمین ہوتی یعنی ہر گھنٹے
میں اڑسٹھ ہزار میل کہ کوئی تیز سے تیز ریل اس کے ہزارویں حصے کو نہیں پہنچتی پھر یہ سخت قاہر حرکت نہ ایک دن
نہ ایک سال نہ سو برس بلکہ ہزارہا سال سے لگاتار ہے [illegible] مستمر ہے تو اس عظیم حدت و حرارت کا
کون اندازہ کر سکتا ہے جو زمین کو پہنچتی، واجب تھا کہ اس کا پانی کب کا خشک ہو گیا ہوتا، اس کی ہوا آگ
ہو گئی ہوتی، زمین دہکتا انگارہ ہو جاتی جس پر کوئی جاندار سانس نہ لے سکتا پاؤں رکھنا تو بڑی بات ہے لیکن
ہم دیکھتے ہیں کہ زمین ٹھنڈی ہے، اس کا مزاج ہی سرد ہے، اس کا پانی اس سے زیادہ خنک ہے،
اس کی ہوا خوشگوار ہے، تو واجب کہ یہ حرکت اس کی نہ ہو بلکہ اُس آگ کے پہاڑ کی جسے آفتاب کہتے ہیں جو
اُسی حرکت کی بدولت آگ ہو رہا تھا۔ یہی واضح دلیل حرکتِ یومیہ میں ہے جس سے طلوع و غروب کو اس سے زمین
کی طرف نسبت کرنے سے مانع ہے کہ اس میں زمین ہر گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ گھومے گی۔ یہ حرکت دورہ
کیا کم ہے، اگر کہئے یہی استدلال قمر میں ہے کہ اگرچہ اس کا مدار چھوٹا ہے مگر مدت بارھویں حصے سے کم ہے
کہ گھنٹے میں تقریباً دو ہزار میل چلتا ہے۔ اس شدید سریع حرکت نے اُسے کیوں نہ گرم کیا۔

اقول یہ بھی ہیأتِ جدیدہ پر وارد ہے جس میں آسمان نہ مانے گئے۔ فضائے خالی میں جنبش ہو
تو ضرور چاند کا آگ اور چاندنی کا سخت دھوپ سا گرم ہو جانا تھا لیکن ہمارے نزدیک **کلٌّ فی فلک**
یسبحون[1] ہر ایک ایک گھیرے میں پیرتا ہے۔ ممکن کہ فلک قمر یا اس کا وہ حصہ جتنے میں قمر شناوری کرتا ہو
خالق عظیم عز جلالہ نے ایسا سرد بنایا ہو کہ اس حرارتِ حرکت کی تعدیل کرتا اور قمر کو گرم ہونے دیتا ہو جس
طرح آفتاب کے لئے حدیث میں ہے کہ اُسے روزانہ برف سے ٹھنڈا کیا جاتا ہے ورنہ جس چیز پر گزرتا
جلا دیتا۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر عن ابی امامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۶/۴۰

دلیل ۴۴: **اقول** زمین کی حرکت یومیہ یعنی اپنے محور پر گھومنے کا سبب ہر جز کا طالب نور و حرارت ہونا ہے یا جذب شمس سے نافریت (نمبر ۲۳)۔ بہرحال تقاضائے طبع ہے اور اس کے لئے متعدد راستے تھے اگر زمین مشرق سے مغرب کو جاتی جب بھی دونوں مطلب بعینہٖ ایسے ہی حاصل تھے جیسے مغرب سے مشرق کو جانے میں، پھر ایک کی تخصیص کیوں ہوئی۔ یہ ترجیح بلا مرجح ہے جو قوت غیر شاعرہ سے ناممکن، لہذا زمین کی حرکت باطل۔

دلیل ۴۵: **اقول** یہ دونوں وجہ پر واجب تھا کہ خط استوا دائرۃ البروج کی سطح میں ہوتا کہ ل م شمس ہے اور ا ح ب ء زمین۔ ق ا، ل ب دونوں کو مماس ہیں تو زمین کا قطعہ ا ح ب نصف[1] سے بڑا شمس کے مقابل اور اس سے مستنیر ہے اور قطعہ ا ء ب نصف سے چھوٹا تاریک اور اس سے غیر مستنیر ہے اور ح ء سطح دائرۃ البروج اور ہ ط خط استوا، ح ط قطبین میں ہے اور مرکز شمس یعنی م ح پر آتا ہے اور مرکز شمس لازم دائرۃ البروج ہے۔ ح ء، ہ ط میل کلی ہیں اور ظاہر ہے کہ نقطہ ی م ل میں ارفع ہے اور قطعہ ا ح ب کا م ح کا اقصر خطوط واصلہ ہے تو زمین شمس سے قریب تر نقطہ ح ہے پھر ہر طرف ء و ب تک بُعد بڑھتا گیا یہاں تک کہ ان کے بعد مقابلہ

اشتداد اصلاً نہ۔ تو سب سے زیادہ جذب ح پر ہے اور جاذبیت و نافریت مساوی ہیں (نمبر ۱) تو واجب کہ سب سے زیادہ نافریت بھی یہیں ہو اور کرۂ متحرک میں سب سے زیادہ نافریت منطقہ پر ہے کہ وہی دائرہ سب سے بڑا ہے پھر قطبین تک اس کے موازی چھوٹے ہوتے گئے ہیں یہاں تک کہ قطبین پر حرکت رہی ہی نہیں۔ تو واجب تھا کہ ح ط حرکت محوری زمین کا منطقہ یعنی خط استوا ہوتا لیکن ایسا نہیں بلکہ

---

[1] ہیأت جدیدہ کو تسلیم کہ اس نے اپنی تحریرات ریاضی میں براہین ہندسیہ سے ثابت کیا کہ جب چھوٹا کرہ جب بڑے کے محاذی ہو تو بڑے کا چھوٹا قطعہ چھوٹے کے بڑے قطعے کے مقابل ہوگا۔ خطوط مماسہ بڑے کرے سے اس کے قطر کے ادھر و ر ی کی سے نکلیں گے اور چھوٹے کرے کے قطر سے ادھر و ر آ ب کے کناروں پر مس کریں گے ولہذا شمس سے زمین کے استنارے میں نصف شمس سے کم منیر اور نصف ارض سے زیادہ مستنیر ہوتا ہے اور قمر سے زمین کے استنارے میں بالعکس ۱۲ منہ غفرلہ۔

منطقہ ۃ رہے تو جہاں جاذبیت کم ہے وہاں نافریت زائد ہے اور جہاں زائد ہے وہاں کم، اور یہ باطل ہے۔ لاجرم حرکتِ زمین باطل ہے یہاں بھی طلب نور و حرارت کے لئے آ ب کے نیچے جو اجزاء ہیں وہ آگے بڑھتے اور اپنے اگلے اجزاء کو ہٹاتے اور حرکت منطقہ ء ء پر پیدا ہوتی نہ ح ح ط کے نیچے جو اجزاء نور و حرارت پا رہے ہیں وہ آگے بڑھتے اور حرکت منطقہ ط ء پر ہوتی۔

دلیل ۸۶ : اقول حرکت وضعیہ میں قطب سے قطب تک تمام اجزاء محور ساکن ہوتے ہیں اور ہم نمبر ۲۳ میں ثابت کر آئے کہ زمین کی یہ حرکت اگر ہے تو ہرگز تمام کُرے کی حرکت واحدہ نہیں جس کے لئے قطبین و محور ہوں جب کہ ہر جُز کی جدا حرکت اینیہ ہے کہ ہر جز میں نافریت اور طلب نور و حرارت ہے تو اجزاء محور کا سکون بے معنی ذکر وہی خط ح ط پر جہاں جاذبیت ہے نہ قوت اور اس کے بُعد تک مقابلہ باقی ہے تو بُطلانِ حرکتِ زمین میں کوئی شُبہ نہیں۔

دلیل ۸۷ : اقول ہماری تقریر ۲۳ سے واضح کہ اجزاء زمین میں تدافع ہے،

اولاً اجزاء کی حرکت اینیہ میں اور ہر اینیہ میں قوت دفع ہے کہ وہ مکان بدلتی ہے جو اس کی راہ میں پڑے اُسے ہٹاتی ہے۔

ثانیاً یہاں اسی قدر نہیں بلکہ اجزاء کی چال مضطرب ہے تو تدافع نہیں تلاطم ہے۔ حرکت محوری اگر جاذبیت و نافریت سے ہو جیسا کہ ہم نے نمبر ۲۳ میں تقریر کی جب تو ظاہر کہ قرب مختلف تو جذب مختلف تو نافریت مختلف تو چال مختلف تو اضطراب حاصل ورنہ اس کی کوئی بھی وجہ ہو۔ بہر حال اصول ہیأت جدیدہ پر یہ احکام یقیناً ثابت کہ،

(۱) بعض اجزاء ارض کا مقابل شمس اور بعض کا حجاب میں ہونا قطعی۔

(۲) مقابلہ زمین قُرب و بُعد اور خطوط واصلہ کا عمود و منحرف ہونے کا اختلاف یقینی۔

(۳) ان اختلافات سے جاذبیت میں اختلاف ضروری

(۴) اس کے اختلاف سے نافریت میں کمی بیشی لازم۔

(۵) اُس کی کمی بیشی سے چال میں تفاوت حتمی۔

(۶) اس تفاوت سے اجزاء میں تلاطم و اضطراب ان میں سے کسی مقدمہ کا انکار ممکن نہیں تو حکم یقینی تو واجب کہ معاذ اللہ زمین میں ہر وقت حالت زلزلہ رہے۔ ہر شخص اپنے پاؤں کے نیچے اجزاء زمین کو مرکر تلاطم کرتا پائے اور آدمی کا زمین کے ساتھ حرکت عرضیہ کرنا اس احساس کا مانع نہیں جیسے ریل میں بیٹھنے سے ہال محسوس ہوتی ہے خصوصاً پُرانی گاڑی میں لیکن بحمد اللہ تعالٰی ایسا نہیں تو حرکت محوری

یقیناً باطل۔ مقام شکر ہے کہ خود ہیأت جدیدہ کا اقرار اس کا آزار۔

کسی نے کہا تھا کہ زمین چلتی تو ہم کو چلتی معلوم ہوتی۔ اس کا جواب یہی دیا کہ زمین کی حرکت اگر مختلف ہوتی یا اس کے اجزاء جدا جدا حرکت کرتے ضرور محسوس ہوتی۔

مجموع کرہ کو ایک حرکت ہموار لاحق ہے۔ لہذا حس میں نہیں آتی، جیسے کشتی کی حرکت کشتی نشین کو محسوس نہیں ہوتی یعنی جب تک جھٹکا نہیں۔

الحمد للہ! ہم نے دونوں باتیں ثابت کر دیں کہ زمین کو اگر حرکت ہوتی تو ضرور اجزاء کو جدا جدا بھی ہوتی اور ضرور ناہموار و مضطرب بھی ہوتی جب ایک بات پر محسوس ہونا لازم تھا کہ اب کہ دونوں جمع ہیں بدرجۂ اولیٰ احساس واجب، لیکن اصلاً نہیں، تو زمین یقیناً ساکن محض ہے۔

دلیل ۸۸: اقول پانی زمین سے بھی کہیں لطیف تر ہے تو اس کے اجزاء میں تلاطم و اضطراب اشد ہوتا اور سمندر میں ہر طرف طوفان رہتا۔

دلیل ۸۹: اقول پھر ہوا کی لطافت کا کیا کہنا۔ واجب تھا کہ آٹھ پہر غرب سے شرق تک، تحت سے فوق تک ہوا کی ٹکڑیاں باہم ٹکراتیں، ایک دوسرے سے تپاپچے کھاتیں اور ہر وقت سخت آندھی لاتیں، لیکن ایسا نہیں تو بلاشبہہ زمین کی حرکت محوری باطل اور اس کا ثبوت و سکون ثابت و محکم۔ وللہ الحمد وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم۔ آمین!

دلائل قدیمہ

یہاں تک ہم نے زیادہ توجہ گردشِ دورۂ زمین کے ابطال پر رکھی۔ فصل اول میں رَدِّ اول عام کے سوا باقی گیارہ اور فصل سوم میں سات اخیر کے سوا باقی بیالیس سب اسی کے ابطال میں ہیں۔ اگلوں نے ساری ہمت گردِ محور حرکت زمین کے ابطال پر صرف کی ہم ان میں سے وہ انتخاب کریں جن سے اگرچہ جواب دیا گیا بلکہ بہت کو خود مستدلین نے رد کر دیا لیکن ہم ان کی تشیید و تائید کریں گے اور خود ہیأت جدیدہ کے اقراروں سے ان کا تام و کامل ہونا ثابت کر دیں گے پھر زیادات میں جن کی اور طرح توجیہ کرکے تصحیح کریں گے پھر تذییل میں اگلوں سے وہ دلائل جن پر اگرچہ انھوں نے اعتماد کیا مگر ہمارے نزدیک باطل و ناتمام ہیں وباللہ التوفیق۔

لہ صفحہ ۱۴۷ / ۱۲

دلیل ۹۰: [1] بھاری پتھر اوپر پھینکیں سیدھا وہیں گرتا ہے، اگر زمین مشرق کو متحرک ہوتی تو مغرب میں گرتا کہ جتنی دیر وہ اُوپر گیا اور آیا اُس میں زمین کی وہ جگہ جہاں سے پتھر پھینکا تھا حرکتِ زمین کے سبب کنارہ مشرق کو ہٹ گئی۔ **اقول** زمین کی محوری چال ہر سیکنڈ ۵۰۶٫۴۴ گز ہے اگر پتھر کے جانے آنے میں ۵ سیکنڈ صرف ہوں تو وہ جگہ ۲۵۳۲ گز سرک گئی پتھر تقریباً ڈیڑھ میل مغرب کو گرنا چاہئے حالانکہ وہیں آتا ہے۔

دلیل ۹۱: [2] دو پتھر ایک قوت سے مشرق و مغرب کو پھینکیں تو چاہئے کہ مغربی پتھر بہت تیز جاتا معلوم ہو اور مشرقی سست۔ نہیں نہیں بلکہ مشرقی بھی اُلٹا مغرب ہی میں گرے۔ **اقول** یا پھینکنے والے کے ماتھے پر گرے۔ مثلاً وہ پتھر اتنی قوت سے پھینکے تھے کہ دونوں طرف تین سیکنڈ میں ۱۰ گز پر جا کر گرتے۔ سنگ غربی موضع ری سے جب تک ۱۰ گز مغرب کو ہٹا ہے اتنی دیر موضع ری ۱۵۱۹ گز مشرق کو ہٹ گیا تو یہ پتھر موضع ری سے ۱۵۲۹ گز کے فاصلے پر گرے گا اور سنگ مشرقی وہاں سے انگل بھی سرکنے نہ پائے گا کہ موضع ری زمین کی حرکت سے اُسے جا لے گا۔ اب اگر پھینکنے والے نے اپنے محاذات سے بچا کر پھینکا تھا تو یہ پتھر تین سیکنڈ میں ۱۰ گز مشرق کو چل کر گر جائے گا اور اتنی دیر میں موضع ری ۱۵۱۹ گز تک پہنچا تو یہ موضع ری سے ۱۵۰۹ گز مغرب میں گرے گا اور اگر محاذات پر پھینکا تھا تو معاً زمین کی حرکت سے پھینکنے والا پتھر سے ٹکرائے گا اور پتھر اس کے ملک کر وہیں کا وہیں گر جائے گا لیکن ان میں سے کچھ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ حرکتِ زمین باطل ہے۔

ثم اقول بلکہ اولیٰ یہ کہ یہ دلیل بایں تفصیل قائم کریں جس سے دو دلیل ہونے کی جگہ تین دلیلیں قائم ہو جائیں کہ جہاں شقوق واقع ایک ہی ہو سکے وہ ایک ہی دلیل ہوگی اگرچہ شقیں سو ہوں اور جہاں ہر شق واقع ہو سکے اور ہر ایک پر استناد ہو وہ ہر شق جدا دلیل ہے۔ درخت کی ایک شاخ سے دو پرند مساوی پرواز کے مساوی مدت تک مثلاً ایک گھنٹا اُڑے ایک مغرب دوسرا مشرق کو، اگر ان کی پرواز رفتارِ زمین کے مساوی ہے

---

[1] یہ اور اس کے بعد کی دلیل تذکرۂ طوسی و شرح حکمۃ العین و ہدیہ سعیدیہ تک اکثر کتب میں ہیں۔

[2] شرح خضری سے ہدیہ سعیدیہ۔ اسی دلیل سے یوں بھی ثابت کرتے ہیں کہ تیر و طائر و ابر مشرق کو جاتے نہ معلوم ہوں (شرح حکمۃ العین) اسی سے یوں کہ مشرق کو جاتا مغرب کو چلتا نظر آتے (خضری) **اقول** بلکہ مشرق کو جانا مغرب کو جانا ہو کہ اب تک پرند کی جگہ جو پتھر مشرق کو سرکے یہ جگہ سیکڑوں گز نکل جائے گی تو یہ اُس جگہ سے تجاوز کرنا درکنار ہمیشہ اس سے پیچھے ہی رہے گا ۱۲ منہ غفرلہ۔

گھنٹے میں ایک ہزار چھتیس میل تو غربی اس شاخ سے دو ہزار بہتر میل پیچھا کہ جتنا وہ مغرب کو چلا اسی قدر شاخ زمین کے ساتھ مشرق کو گئی اور مشرقی بال بھر بھی شاخ سے جدا نہ ہوا کہ جتنا اڑتا ہے زمین بھی اتنی ہی رفتار سے شاخ کو اس کے ساتھ ساتھ لا رہی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مساوی پرواز والے مساوی فصل پاتے ہیں۔

دلیل ۹۲: اگر ان کی پرواز رفتار زمین سے زائد ہے مثلاً گھنٹے میں ۱۰۳۶ میل تو غربی ۲۰۷۱ میل مغرب میں پہنچے گا اور اس کی مساوی پرواز والا مشرقی ۱۰۳۶ میل اڑ کر صرف ایک ہی میل مشرق کو طے کرے گا، یہ بھی بداہۃً باطل وخلاف مشاہدہ ہے۔

دلیل ۹۳: اگر ان کی پرواز رفتار زمین سے کم ہے۔ مثلاً گھنٹے میں ۱۰۳۴ میل تو غربی تو ۲۰۶۹ میل پر ہو جائیگا اور اس کا ہم پرواز مشرقی جس نے گھنٹہ بھر محنت کرکے ۱۰۳۴ میل مشرق کو طے کئے نتیجہ یہ پائے گا کہ الٹا اس شاخ سے ایک میل مغرب میں گرے گا۔ اڑا تو مشرق کو اور پہنچا مغرب میں۔ یہ سب سے بڑھ کر باطل اور خلاف مشاہدہ ہے۔

دلیل ۹۴: جتنی مسافت قطع کریں اس سے صدہا گنا فاصلہ ہو جائے (خضری) یعنی ہر عاقل جانتا ہے کہ مثلاً طائر جس مقام سے جتنا اڑے وہاں سے اتنا ہی فاصلہ ہوگا لیکن یہاں اڑے صرف ایک میل اور فاصلہ ہزار میل سے زائد ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ صورت مذکورہ میں اگر طائروں کی پرواز گھنٹے میں ایک میل ہے تو مشرقی ۱۰۳۴ میل مغرب میں پڑے گا اور غربی ۱۰۳۶ میل۔

دلیل ۹۵: موضع انفصال اس شاخ سے مثلاً شاخ مذکور سے دونوں کے فاصلے کا مجموعہ اتنی دیر میں حرکت زمین کا دوچند یا زائد یا کچھ خفیف کم ہو (خضری)۔

اقول اولاً اس حالت میں ہے کہ دونوں پرندوں کی پرواز باہم مساوی ہو۔ اور دوم جب کہ غربی کی پرواز شرقی سے زائد ہو اور سوم جب کہ عکس ہو۔ اور خفیف اس لئے کہ تیر یا طائر یا گولہ عادۃً کوئی زمین کا دسواں حصہ بھی نہیں چلتا اور دونوں طائروں کی پرواز ایک ایک میل ہو تو ۱۰۳۴ و ۱۰۳۶ میل پر گریں گے جب کہ ابھی گزرا مجموعہ ۲۰۷۰ کہ گھنٹے میں رفتار زمین کا دوچند ہے اور غربی ایک ساعت میں دو میل اڑے اور شرقی ایک میل تو ۱۰۳۷ میل پر ہوگا اور یہ ۱۰۳۴ پر مجموعہ ۲۰۷۱ میل کہ ضعف سیر زمین کے دوچند سے بھی ایک میل زائد ہے اور شرقی دو میل غربی ایک میل تو یہ ۱۰۳۳ میل پر ہوگا اور یہ ۱۰۳۶ پر مجموعہ ۲۰۶۹ میل کہ ضعف سیر زمین سے ایک ہی میل کم ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان پروازوں پر مجموع فاصلہ ہرگز دو تین میل سے زائد نہیں ہوتا، تو ضرور حرکت زمین باطل۔

دلیل ۹۶[1]: جو پرند ہم سے جنوب یا شمال کی طرف ہوا میں ہو تیر سے شکار نہ ہو سکے (مفتاح) **اقول** جنوب و شمال کی تخصیص بیکار ہے بلکہ مشرق پر اعتراض اظہر ہے اور استدلال میں یوں زائد کرنا چاہیے کہ یا فرض کرو پرند ہم سے دس گز کے فاصلے پر تھا صرف ہزار گز کے فاصلے پر گرے۔ بیان اس کا یہ ہے کہ تیر و کمان اٹھانا تیر جوڑنا" کمان کھینچنا، تیر چھوڑنا اگر دو ہی سیکنڈ میں ہو جائے اور آدمی پرند کو اپنے سے دس گز کے فاصلے پر دیکھ کر یہ افعال کرے تو خود حرکت زمین کے سبب اتنی دیر میں وہاں سے ایک ہزار تیرہ گز کے فاصلے پر ہو جائے گا اب اگر اُسی محاذات پر تیر چھوڑا جیسا کہ یہی ہوتا ہے تو تیر سیدھا شمال کو گیا اور جانور شمالی غربی ہے یا سیدھا جنوب کو اور جانور جنوبی غربی یا مشرق کو اور جانور مغرب میں ہو گیا۔ ان تینوں صورتوں میں تیر جانور کی سمت ہی پر نہ گیا اور مشرق میں سب سے بڑھ کر حماقت اور مغرب میں اگرچہ سمت وہی رہی جانور ۱۰۲۳ گز کے فاصلے پر ہو گیا یوں ہی اور اگر اُن تینوں جہات میں تیر چھوڑتے وقت محاذات بدل لی تو اگر جانور مشرق میں تھا اب ہزار گز سے زیادہ مغرب ہو گیا اور اگر جنوب یا شمال میں تھا تو ایک ہزار تیرہ گز سے کچھ کم فصل پر ہو گا کہ ۱۰۲۵۵۶۳[2]۰۰۳ کا جذر ہے، بہر حال اب تیر اس تک کہاں پہنچتا ہے، اور اگر فرض کیجیے کہ دس گز کے فصل پر آنے سے پہلے یہ سب کام ہو سکتے تھے لیکن پہلے سے کسی اور وجہ سے تیر کمان میں جوڑا ہوا اور کمان کھینچی ہوئی تھی کہ اس جانور کے لئے ہزار گز فاصلے سے ایسا کرنا نہیں غرض کسی طرح یہ سب کام تیار تھے کہ تیر عین اُسی وقت چھوٹا کہ جانور دس گز کے فاصلے پر محاذات میں تھا تو تیر ضرور اس تک جائے گا کہ جانور کی طرح تیر بھی چھوٹ کر حرکت زمین کا تابع نہ رہا مگر تیر اس تک اگر دو ہی سیکنڈ میں پہنچے تو ہم اتنی دیر میں ایک ہزار تیرہ گز مشرق کو چلے جائیں گے اور وہی فاصلے جو صورت دوم میں تیر کو جانور سے تھے ہم کو اس سے ہو جائیں گے۔ تو اب ہمیں ہزار گز سے زائد پلٹنا چاہیے کہ گرتے ہوئے جانور کو پائیں۔ یہ تمام صورتیں لاکھوں بار کے مشاہدہ سے باطل ہیں لہذا حرکت زمین باطل۔

دلیل ۹۷: جو جسم ہوا میں ساکن ہو ہمیں بہت تیزی سے مغرب کی طرف اُڑتا نظر آتا ہے (مفتاح)
اقول طبیعیات جدیدہ[3] میں قرار پا چکا ہے کہ ہوا اوپر اٹھنے کی مقاومت کرتی ہے۔ پرندہ اپنے بازو

---

[1] یہ اور اس کے بعد کی دلیل مفتاح الرصد میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ

[2] اُس وقت فاصلہ ۱۰ گز تھا اور زمین ۱۰۱۳ گز ہٹی، یہ دونوں ضلع قائمہ ہوئیں اور اب کہ فاصلہ اُس کا وتر ہے ۱۲ منہ غفرلہ

[3] ط ص ۲۳ ۔ ۱۲

مار کر اس مقاومت کو دفع کرتے ہیں۔ یہ زور اگر اس کے وزن اجسام سے زائد ہے اور بلند ہوں گے کم ہے
نیچے اتریں گے برابر ہے ساکن رہیں گے اور اس کی مثال چنڈول سے دی گئی ہے کہ بارہا پر کھول کر ہوا میں
ساکن معلق رہتا ہے۔ اس صورت میں سیدھا جلد گھونسلے میں پہنچتا ہے۔ فرض کیجئے کہ وہ چھ سیکنڈ ٹھہرا اور
سے نیچا اور ہوا بالکل ساکن تو اتنی دیر میں ہم تین ہزار گز سے زیادہ مشرق کو چلے جائیں گے اور وہی تمھارا
کہنا کہ ہم اپنی حرکت سے آگاہ نہیں، لہٰذا اُسے جانیں گے کہ تین ہزار گز مغرب کو اُڑ گیا جیسے تیز چلتی ریل
میں بیٹھنے والا درختوں کو اپنے خلاف جہت چلتا دیکھتا ہے لیکن یہ باطل ہے ہم یقیناً ساکن کو ساکن ہی
دیکھتے ہیں تو حرکت زمین باطل ہے۔

دلیل ۹۸[1]: پرندہ کہ اپنے آشیانے سے گز بھر فاصلے پر جانب مغرب کسی ستون پر بیٹھا ہے قیامت تک
اُڑ کر آشیانے کے پاس نہ آسکے کہ وہ ہر سیکنڈ میں ۵۰۰ گز مشرق کو جا رہا ہے۔ پرند زمین کی تا آ★......
چھوڑ کر اُڑان کہاں سے لائے گا۔

یہ سات دلائل کتب میں ابطال حرکت وضعیہ زمین پر ہیں۔ اسی قبیل ابطال حرکت اینیہ پر بھی ہو سکتی
ہیں مثلاً اگر زمین گرد شمس گھومتی ہو۔ فرض کیجئے کہ آ اوج ہے اور ب
حضیض اور ہ شمس اور جہ د زمین، مثلاً جہ کی طرف ہندوستان ہے
اور د کی طرف امریکہ، اب اگر زمین اوج کی طرف جا رہی ہے تو ہندوستان
والے، حضیض کی طرف آرہی ہے تو امریکہ والے کیسی ہی قوی توپ کا
سیدھا جانب آسمان کرکے گولا چھوڑیں توپ کے منہ سے بال برابر نہ ہٹ سکے
گولا جس سمت جاتا اسی کی طرف اس کے پیچھے زمین آرہی ہے اور
کیسی آرہی ہے ہر سیکنڈ میں ۱۹ میل اُڑتی ہوئی تو گولا کیونکر اس سے آگے نکل سکتا ہے۔

---

[1] یہ دلیل اسی عنوان پر ہم نے اضافہ کی تھی پھر بعض رسائل کی تصانیف میں نظر آئی پھر اُسے
حکمت العین میں اسی طور پر دیکھا کہ مشرقی شہر کی طرف اُڑنے والا پرند اُسے نہ پہنچے نیز یونہی اس کی
شرح میں اُس سے پہلے لکھا جس کو ہم نے اپنی تقریر سے رد کر دیا اس کے بعد شرح حکمت العین میں یہ
دلیل یوں نظر آئی کہ ابر یا پرند کہ ساکن ہو ساکن نظر نہ آئے ۱۲ منہ غفرلہ

★ اصل میں اسی طرح تحریر ہے۔ عبدالنعیم عزیزی

دلیل ۹۹[1]: اقول زمین اگر اُدھر کو جارہی ہے تو امریکہ والے یا جنوب کو آرہی ہے تو ہندوستان والے اپنے سر کی طرف ایک پتھر ۱۶ فٹ تک پھینکیں تو وہ قیامت تک زمین پر نہ اترے کہ زمین کے خلاف جہت پھینکا۔ جذب زمین ۱۶ فٹ سے ایک سیکنڈ میں اُسے زمین تک لاتا لیکن زمین اتنی دیر میں ۱۹ میل ہٹ جائے گی اور اب ایک سیکنڈ میں ۱۶ فٹ سے بھی کم کھینچ سکے گی کہ زیادت بعد موجب قلت جذب ہے اور اس کی اپنی چال وہی ۱۹ میل رہے گی تو پھر کبھی زمین پر نہیں آسکتا۔

ان گیارہ[2] دلائل سے کہ سات اگلوں کی رہیں اور اُسی سوال پر چار ہم نے بڑھائے۔ ہیأت جدیدہ

---

[1] یہ دلیل ہماری دلیل ۹۹ کا عکس ہے، اس کے ساتھ اس کا ذہن میں آنا لازم تھا۔ اگلے میں بعض اس کے قائل تھے کہ زمین ہمیشہ اوپر چڑھتی ہے، بعض اس کے کہ ہمیشہ نیچے اترتی ہے اور دونوں میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ تنہا زمین، دوسرا یہ کہ اس کے ساتھ آسمان بھی چڑھتا یا اترتا ہے۔ ان مہمل اقوال کی بحث پر ہم نے نظر نہ کی کہ ہمارے مقصود سے خارج تھے پھر شرح مجسطی میں دیکھا کہ بطلیموس نے قول دوم پر دو رد کیے، ایک تضعیف کہ ایسا ہوتا تو آسمان سے جا ملتی بلکہ اُسے چیر کر نکل جاتی۔ دوسرے میں استناد وہی قائم کیا جو ہماری دلیل ۱۰۰ میں ہے کہ ڈھیلا زمین پر نہ اتر سکتا تھا مگر اُسے یوں بیان کیا کہ بڑے جسم کا میل زیادہ تو حرکت زیادہ، اور اس پر زور ہوا کہ نیچے اترنا صرف بربنائے ثقل نہیں بلکہ جنس کی طرف میل زائد ہے تو ممکن کہ ڈھیلا پیچھے رہ جائے۔ اس پر علامہ قطب شیرازی نے جواب دیا کہ یہی اتنا تو ہوتا کہ پھینکے ہوئے ڈھیلے کی مسافت چڑھنے میں کم ہوتی اور اترنے میں زیادہ کہ جتنی دور چڑھا اُتنا اُترے اور اتنی دیر میں زمین جتنی نیچے اُتر گئی اور اُترے۔ شرح قطبی میں اس پر رد کیا کہ ممکن کہ اتنی دیر میں زمین کا اُترنا بہت قلیل ہو کہ فرق محسوس نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس پر وہ بات کہ ہمارے بحث سے کچھ علاقہ نہیں۔ یہ دلیل باتباع مجسطی کتاب جونپوری میں بھی مذکور ہوئی جس سے ابطال پر ہماری دلیل ۹۹ تھی۔ بطلیموس نے تو اُسے ابطال ہبوط پر چھوڑا کہ جب اُترنا ہم باطل کر چکے تو چڑھنا بھی باطل کہ ایک طرف سے چڑھنا دوسری طرف سے اترنا ہے اور جونپوری نے اس پر ایک اور دلیل دور از کار دی کہ زمین اوپر چڑھتی تو ڈھیلے بھی اس سے لے کہ طبیعت ایک ہے۔ ہدیہ سعیدیہ نے ایک اور اضافہ کیا کہ بڑا ڈھیلا چھوٹے سے سہل تر اوپر پھینکا جاسکتا ہے کہ خود اس میں اوپر کا میل زیادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ میل طبعی پر مبنی ہیں جسے مخالف نہیں مانتا۔ ہمارے دلائل مستحکم و صاف ناقابل خلاف ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

کی طرف سے دو جواب ہوئے:

جواب اول ہوا و دریا زمین کے ساتھ ساتھ اور جو کچھ ان میں ہوں ان کی طبیعت سے سب ایسے ہی متحرک ہیں، لہٰذا پتھر کو اوپر پھینکا جائے تو وضع ری کی محاذات نہیں چھوڑتا۔ وہ پرندے کہ مشرق و مغرب کو اڑیں شاخ سے صرف اپنی حرکت ذاتیہ سے جدا ہوں گے زمین کی حرکت اُن میں فرق نہ ڈالے گی کہ ہوا ان کو زمین کے ساتھ ساتھ لا رہی ہے تو نہ مشرقی ساکن رہے گا نہ مغربی زیادہ اُڑے گا نہ مشرقی مغرب کو گرے گا۔ نہ پرندوں سے زائد فاصلہ ہوگا، دونا فاصلوں کا مجموعہ اُن کی ذاتی حرکتوں سے زیادہ ہوگا۔

اقول مغربی کا اپنی چال سے مغرب کو اور زمین و ہوا کے اتباع سے مشرق کو جانا کچھ بعید نہیں کہ اول حرکت قسریہ ہے اور دوسری عرضیہ۔ جیسے کشتی مشرق کو جاتی ہو اور اس میں کسی ڈھال پر کر مغرب کی طرف ہو پانی ذرا اپنی چال سے مغرب کو جائے گا اور شک نہیں کہ اسی حالت میں کشتی اسے مشرق کی طرف لے جاتی ہوگی۔ مثلاً زمین کو کنارے پر کسی درخت کے محاذ پر پانی بہایا کہ گز بھر مغرب کو بہا اور اتنی دیر میں کشتی چار گز مشرق کو بڑھی تو پانی محاذات شجر سے تین گز دور ہوگا اور کشتی ساکن ہوتی تو یہ گز بھر مغرب کو ہو جاتا پر ساکن رہتا اور کشتی چلتی تو چار گز مشرق کو ہو جاتا مگر یہ گز بھر مغرب کو چلا اور کشتی چار گز مشرق کو۔ لہٰذا تین ہی گز مشرق کو ہوا۔ یونہی پرندہ کو ہوا زمین کے ساتھ لیے جا رہی ہے تو اس پہلی محاذات اور اسی دس گز کے فاصلے پر ہے گا اگر اور کسی کی طرف حرکت نہ کرے جو ہوا میں ساکن ہے یوں ساکن ہے کہ اپنی ذاتی حرکت نہیں رکھتا ہوا کے ساتھ حرکت عرضیہ سے زمین کے برابر جا رہا ہے جیسے جالس سفینہ ساکن ہے اور کشتی کے ساتھ متحرک۔ پرندے آشیانہ اُسی ہاتھ بھر کے فاصلہ پر ہوگا کہ اُسے درخت اور اُسے ہوا زمین کے ساتھ لیے جاتے ہیں۔

زمین اُسے کہ نہ پکڑے گی کہ جس ہوا میں گرا ہے وہ اسے بھی زمین کے آگے آگے اسی ایک سیکنڈ میں ۱۹ میل کی چال سے لیے جاتی ہے تو اس میں زمین کے مساوی ہوا اور قوت دفع سے جتنا دور جانا تھا گیا۔ پتھر سے زمین اپنی چال سے دور نہ ہوگی کہ اُسی چال سے اُسی طرف اُسے ہوا لیے جاتی ہے تو ۱۹ ہی فٹ کے فاصلے پر رہے گا اور جذب زمین سے ایک سیکنڈ میں زمین سے مل جائے گا۔ اس کا دفع تین وجہ سے کیا گیا جن میں سے ہمارے نزدیک دو صحیح ہیں۔

جملہ بیان میں تین باتیں خیال کی گئیں:

(۱) آب و ہوا کا باتباع زمین حرکت عرضیہ کرنا

(۲) ہوا و آب میں جو کچھ ہو اُس کا ان کی طبیعت سے متحرک بالعرض ہونا۔

(۳) ان حرکات کا زمین کی حرکت ذاتیہ کے مساوی رہنا جس کے سبب اشیاء میں فاصلہ و

ل الهدية السعيدية الفن الثالث في العنصريات ابطال المذهب الثالث في حركة الارض قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۱۲۲

ت برمحال رہے۔

24 ظاہر ہے کہ جواز جتنی باتوں پر مبنی ہو اُن میں سے ہر ایک کا بطلان اُس کے بطلان کو بس ہے نہ کہ جب سب باطل ہوں، لہذا ان تینوں مبنے کے لحاظ سے اس پر رد کیے گئے

دفع اوّل کہ دفع اول سے آپ ہوا زمین کو حاوی ہیں اور طور بارہا مستقل حرکت مختلف جہات کو کرتے ہیں تو لازم ارض نہیں اور جو حاوی ملازم محوی نہ جو اس کی حرکت سے اس کی حرکت بالعرض لازم نہیں۔

اقول اوّلاً نہ یہاں حاوی و محوی سے فرق نہ دوسری مستقل حرکت سے خلل۔ مدار کار اُس تعلق پر ہے جس کے سبب ایک کی حرکت دُوسری کی طرف منسوب ہو۔ کپڑے انسان کو حاوی نہیں اور ہوا سے دامن ہلتے ہیں پر اُن کی مستقل حرکت ہے جیسے بلاشبہہ وہ انسان کی حرکت سے متحرک بالعرض ہے اور علہ[1] ہم مستدل ہیں ہمیں عدم لزوم کافی نہیں لزوم عدم چاہیے، مخالف علہ[2] کو جواز بس ہے مگر یہ کہیں کہ حقیقتاً مخالفت مدعی

علہ قال فی الھدیۃ السعیدیۃ بعد ذکر مزعوم الفریج من حرکۃ الارض بالاستدارۃ ھٰذا الرأی ایضا باطل بوجوہ[1] ۱۲ منہ

ہدیۃ السعیدیہ میں فرنگ کے اس زعم کو ذکر کرنے کے بعد کہ زمین کی حرکت مستدیرہ ہے کہا یہ رائے بھی کئی وجہ سے باطل ہے ۱۲ منہ (ت)

علہ خود ہدیہ سعیدیہ میں مخالف کی طرف سے تقریر جواب یوں ہے:

یجوز ان یکون ما یتصل بالارض من الھواء یشایعھا[2]

ممکن ہے کہ زمین سے متصل جو ہوا ہے وہ اُسے ساتھ لے جاتی ہو۔ (ت)

شرح تذکرہ طوسی للعلامۃ الخضری میں ہے کہ:

لاینفع المستدل لان تجویز مشایعۃ الھواء للارض کافیۃ لتزییف الدلیلین[3]

یہ مستدل کو نفع نہیں دیتا کیونکہ زمین کیلئے ہوا کی مشایعت کو جائز قرار دینا دونوں دلیلوں کی کھوٹ ظاہر کرنے کیلئے کافی ہے۔ (ت)

حکمۃ العین میں ہے:

الملازمۃ ممنوعۃ لجواز عن الھواء

ملازمہ ممنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ (باقی برصفحہ آئندہ)

---

۱ الہدیۃ السعیدیۃ ابطال المذہب الثانی فی حرکت الارض قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۸۳

۲ " " " " " " " " " " "

۳ شرح التذکرۃ النصیریۃ للخضری

حرکت ارض سے اور ہم مانع اور یہ صورت دوائر میں پیش کیا منع کی سند ہیں۔

اقول اس میں نظر ہے یہ علاوہ[1] کہ زمین متحرک ہوتی تو یہ امور واقع ہوتے ان میں ضرور ہم مدعی ہیں یہ کیا کہنے کی بات ہو سکتی ہے کہ زمین متحرک ہوتی تو ممکن تھا کہ پتھر مغرب کو گرتا، ہاں ممکن تھا، پھر کیا ہوا اور اگر اس سے قطع نظر بھی ہو تو حاوی وغیر ملازم کی قیدیں اب بھی بے وجہ ہے۔ اگر محوی مطلق[2] اور حاوی ملازم کو حرکت رفیق سے متحرک بالعرض لازم ہوتا تو ان قیود کی حاجت ہوتی مگر ہرگز انھیں بھی لازم نہیں۔ دو چکر ایک دوسرے کے اندر ہوں اگر ان میں ایسا تعلق نہیں کہ ایک کی حرکت دوسرے کو دفع کرے تو جسے گھمائیے صرف وہی گھومے گا اگرچہ ان میں کوئی دوسری حرکت متعددہ رکھتا ہو دولاب یا چرخی کی حرکت سے اُن کے اندر کا لوہا یا لکڑی جس پر وہ گھومتے ہیں نہیں گھومتے۔ شاید غیر ملازم کی قید اس لحاظ سے ہو کہ جب ملازم ہو آپ ہی اس کی حرکت سے متحرک ہوگا۔

اقول ملازمت جسم مجسم ملازمت وضع کو مستلزم نہیں اور غالباً حاوی کی قید فلکیات میں مزعوم فلاسفۂ یونان کے تحفظ کو ہو کہ کوکب تدویر کا تابع ہے۔ تدویر حامل کی حامل مثل کا مثل فلک الافلاک کا ہر ایک دوسرے کی حرکت سے متحرک بالعرض ہے اور خود اپنی حرکت ذاتیہ جدا رکھتا ہے۔

اقول ہمارے نزدیک تو افلاک متحرک ہی نہیں جیسا کہ بعونہ تعالٰی خاتمہ میں مذکور ہوگا نہ برخلاف خود اصول فلسفہ مثل بساطت فلک تداویر وحوامل جاننے کی حاجت اور ہوں تو عند التحقیق یہ ہو سکتیں ہرگز مرضیہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لیشایعها کالارض للفلك[1]

ہوا اس کی مشایعت کرتی ہو جیسے زمین فلک کیلئے۔ (ت)

شرح مجسطی للعلامۃ عبدالعلی میں ہے:

لم لا یجوز ان یتحرك الهواء بمثل حرکة الارض[2] ۱۲ منہ غفرلہ

کیوں جائز نہیں کہ ہوا زمین کی حرکت کی مثل حرکت کرے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

[1] اس کی نہایت توجیہ دفع نجم میں آتی ہے ۱۲ منہ غفرلہ

---

[1] حکمۃ العین

[2] شرح مجسطی للعلامۃ عبدالعلی

نہیں۔ حرکتِ عرضیہ میں متحرک بالعرض خود ساکن ہوتا ہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہوتی ہے جیسے جالس سفینہ بلکہ بند گاڑی میں بحراقلا، اور یہاں یہ افلاک و اجرام خود اُسی حرکت یومیہ سے متحرک ہیں اگرچہ اُن کے تحرک کا باعث فلک الافلاک کا تحرک ہو۔ فلک البروج اگر منتقل نہ ہوں تو کواکب و درجات بروج کا طلوع و غروب کیونکر ہوتا تو یقیناً انتقال اُن[عه] کے ساتھ بھی قائم ہے اگرچہ اُس کے حصول میں دوسرا واسطہ ہوتا تو یہ حرکت ذاتیہ بذریعہ واسطہ ہوتی جیسے ہاتھ کی جنبش سے کنجی کی گردش، نہ کہ عرضیہ جس[عه۲] میں انتقال اس کے

عه خود ہدیہ سعیدیہ میں ہے:

وفی الحرکة الوضعیة کالکرة المحویة الملتصقة بکرة حاویة متحرکة علی الاستدارة اذا کانت بین الکرتین علاقة التصاق توجب حرکة احدٰھما بحرکة الاخری، ومن ھذا القبیل اتصاف الافلاك المحویة بالحرکة الیومیة التی ھی حرکة الفلك الاطلس بالذات[1] اھ

حرکت عرضیہ کی پہلی قسم کی مثال حرکت وضعیہ میں یوں سمجھیں کہ ایک کرّہ محوی ہو اور ایک کرہ حاوی ہو، اور حاوی کرّہ حرکت مستدیرہ کر رہا ہو، اُن کے درمیان ایسا کنکشن ہو کہ ایک حرکت کرے تو دوسرا لازماً حرکت کرے (دوسرے کرّہ کی حرکت عرضیہ ہوگی)، جن افلاک کا احاطہ کیا گیا ان کا حرکت یومیہ کے ساتھ متصف ہونا اسی قبیلہ سے ہے، حرکت یومیہ وہ فلک اطلس کی حرکت بالذات ہے اھ (ت)

عه۲ خود ہدیہ سعیدیہ میں ہے:

ما یوصف بالحرکة اما ان یکون الانتقال قائما بغیرہ وینسب الیه لاجل علاقة له مع ذلك الغیر فحرکة عرضیة[2] اھ اقول من ھھنا ظھران فی قول الھدیة السعیدیة فی بیان انحاء الحرکة العرضیة لکن

جو چیز حرکت کے ساتھ موصوف ہے (اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ) انتقال کسی دوسری چیز کے ساتھ قائم ہے، لیکن انتقال کی نسبت پہلی چیز کی طرف اس لئے کی جاتی ہے کہ اس کا تعلق اس غیر کے ساتھ ہے تو یہ حرکت عرضیہ ہے

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] الہدیۃ السعیدیۃ فصل الحرکۃ اما ذاتیۃ او عرضیۃ قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۱

[2] " " " " " " " ص ۴۸

ساتھ قائم ہی نہیں دوسرے کے علاقہ سے اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

وثانیاً **اقول** وباللّٰہ التوفیق (میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکتِ وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر پایۂ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک مابالعرض مابالذات کے حیّز میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکتِ وضعیہ سے اس کا اینِ موہوم بدلے۔ اینِ موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ فضا ہے کہ مابالذات کو محیط ہے۔ ظاہر ہے کہ حامل کا جو فضا حاوی ہے تضریس کا حیّز حامل میں ہے اُس فضا کے ایک حصے میں ہے جب حامل حرکتِ وضعیہ کرے گا تضاریس اسی حصہ فضا سے دوسرے حصے میں آجائیں گی تو اگرچہ خود ساکن محض ہو ضرور اس کی حرکتِ وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ اینِ موہوم بدلا اگرچہ اینِ حقیقی برقرار ہے بخلاف حامل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متمم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے حیّز میں قرار ہے مگر اُن کی گردش سے اس کا اینِ موہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک بالعرض ہوگا۔
جو حوری کے شخص یا نفس میں زعم کرے اگر یہ اس کے ساتھ نہ پھرے تو اُسے حرکت سے روک دیگا

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

لا یتحرک ھو بنفسہ و مثلہ بما مرمن الافلاک ان کان النفی منصبا علی القید کان حرکۃ المساح بحرکۃ الید وکل حرکۃ قسریۃ بل وارادیۃ داخلۃ فی الحرکۃ العرضیۃ وھو کما تری وان انصب علی نفس المقید لا قید نفسہ صح ولو یصح جعل حرکۃ الافلاک منہ بل ھی ان کانت فقسریۃ وھم انما یھربون منھا الی ادعاء العرضیۃ لانہ لا قاسر عندھم فی الافلاک ۱۲ منہ۔

میں کہتا ہوں، اس جگہ سے ظاہر ہوگیا کہ حرکت عرضیہ کی قسمیں بیان کرتے ہوئے ہدیہ سعیدیہ (ص ۱۵) میں جو کہا ہے "ولکن لا یتحرک ھو بنفسہ" (کسی متوسط میں حرکتِ عرضیہ کا موصوف اس لائق ہے کہ اس متوسط میں حرکت سے متصف ہو لیکن وہ خود متحرک نہیں ہوتا) اور اس پہلے اس کی مثال افلاک سے دی ہے، سوال یہ ہے کہ یہ نفی کس پر وارد ہے؟ (۱) اگر قید پر وارد ہے (تو معنی یہ ہو کہ وہ موصوف حرکت تو کرتا ہے لیکن بنفسہ حرکت نہیں کرتا) تو ہاتھ کی حرکت سے چابی کی حرکت اور ہر قسری حرکت بلکہ حرکت ارادیہ بھی حرکت عرضیہ میں داخل ہوگی اور یہ باطل ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، اور اگر (۲) نفی مقید پر وارد ہے نہ کہ "فی نفسہ" کی قید پر تو یہ صحیح ہے، لیکن افلاک کی حرکت کو اسی قبیلے سے قرار دینا صحیح نہیں ہوگا، بلکہ اگر یہ حرکت موجود ہوتی تو قسری ہوگی اور فلاسفہ اسی حرکت قسریہ سے بھاگتے ہیں اور حرکت کے عرضی ہونے کا دعوٰی کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک افلاک میں کوئی قاسر نہیں ہے۔
(ترجمہ) محمد عبدالحکیم شرف قادری

؎ ص ۱۵ ۱۲

دو وجہ سے محض بے معنی ہے:

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے نہ چلنے دے۔

(۲) اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو گھومنے سے کھول دے گا۔

حرکتِ وضعیہ سے کوئی گنجائش پیدا نہیں ہوسکتی اگر یہ ان میں چھپا ہی ہو تو اُن کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ اشتغال بالذات اسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے ہو۔ عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی۔ عرضی صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعی فعلیہ البیان (جو دعوٰی کرے بیان کرنا اسی کے ذمہ ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعٰی ہے اس لئے کہ ان میں تماس سے بھاگتے ہیں۔ مشایعت میں ساتھ ساتھ چلنا ہے نہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہو۔

چھکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔ ابن سینا پھر جونپوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشایعت میں کرہ نار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے کہ ہر جزءِ نار نے اپنے محاذی کے جزءِ فلک کو گویا اپنا مکان طبیعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اُسے دوسرا جز بھی ایسا ہی اقرب ومحاذی مل جائے گا۔ ناچار بالطبع اُس کا ملازم ہوگیا ہے، لہذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اُس کا ساتھ نہ چھوٹنے اور اس پر اعتراض ہوا کہ فلک ثوابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے، اس کے اجزاء نے تو اس کے اجزاء کو نہیں پکڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے۔ اس کا جواب دیا کہ اُس کے اقطاب نے اپنے محاذی اجزاء کی ملازمت کرلی ہے اور وہ اُس کے اقطاب پر نہیں لہذا اُن اجزاء کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں، لاجرم سارا کرہ گھوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی مان لیں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا کہ جب نارِ فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اس مکان کی حفاظت کو ہے تو اس کی اپنی ذاتی حرکت ہوئی یا عرضیہ۔

وثالثاً مخالف کو یہاں عرضیہ ماننے کی حاجت ہی نہیں اُس کے نزدیک آب وہوا وخاک سب کرہ واحدہ ہیں اور حرکتِ واحدہ سے متحرک۔

دفع دوم کہ اول کا رد دوم ہے۔ پانی اور وہ ہوا کہ جو زمین پر ہے کیوں اس کی متابعت کرنے لگی کہ وہ زمین سے متصل نہیں اور دریا نے متحرک بالعرض سے اُس کا اتصال اُسے متحرک بالعرض نہ کرے گا ورنہ تمام عالم زمین کی حرکت سے متحرک بالعرض ہوجائے کہ اتصال در اتصال سب کو ہے۔ اب لازم کہ جہاز سے جو پتھر پھینکیں اُوپر کو تو وہ جہاز میں لوٹ کر نہ آئے بلکہ مغرب کو گرے کہ دریا زمین کی حرکت سے

ؔ؎ صدرا ۱۴

متحرک بالعرض ہے، جہاز اُس کے ساتھ مغرب کو جائے گا لیکن پتھر اب جہاز پر نہیں ہوا میں ہے اور ہوا متحرک بالعرض نہیں، تو جب تک پتھر نیچے آئے جہاز کہیں کا کہیں نکل جائے گا۔

اقول اولاً فلک الافلاک سے متصل تو صرف فلک ثوابت ہے۔ تمہارے نزدیک اس کی حرکت عرضیہ سات زینے اتر کر فلک قمر تک کیسے گئی۔

ثانیاً وہی کہ مجموع کرہ واحدہ ہے تو سب خود متحرک۔

دفع سوم کہ دوم کا رد اول ہے، جو جسم کہ دوسرے کو اُٹھا سکے اُس کا اس پر قرار ہو سکے اسکی حرکت سے اسکی حرکت بالعرض ممکن ہے اور جب یہ[علہ] اس پر ٹھہر ہی نہ سکے وہ اسے سنبھال ہی نہ سکے تو اس کی طبیعت اسے کب ہونے دے کہ اس کی حرکت سے متحرک ہو، یہ قطعاً بدیہی بات ہے اور اس کا انکار مکابرہ۔

دفع چہارم کہ دوم کا رد دوم ہے، جسے علامہ قطب الدین شیرازی نے تحفۂ شاہیہ میں ذکر فرمایا کہ ہوا اگر حرکت مستدیرۂ ارض سے بالعرض متحرک ہوتی جب بھی چھوٹے پتھر پر بڑے سے اثر زائد ہوگا کہ جسم جتنا بھاری ہوگا دوسرے کی تحریک کا اثر کم قبول کرے گا تو ان ساتوں (یعنی ۱۱) دلائل میں ہم ایک بار ہلکے ایک بار بھاری اجسام دکھائیں گے اُن میں تو فرق ہونا چاہیے مثلاً ایک پَر اور ایک پتھر اوپر پھینکیں تو چاہیے

علہ بے شک معقول بات ہے اسے ہیئت جدیدہ کے پیرو مفتاح الرصد نے لیا مگر شرح میں بغلط او طفرہ ریں لغو زائد کیا جس نے اسے فاسد کر دیا کہتا ہے:

تحریک ہوا مر اجسام را بسبیل عرضیت اصلاً ممکن نیست زیرا کہ حرکت متصور نمی شود مگر وقتے کہ جسم متحرک بالعرض در جسم متحرک بالذات طبعاً یا قسراً مستقر شود و مشتغل بحرکت طبعی نباشد و ہرگاہ بحرکت طبعی مشتغل باشد چگونہ حرکت عرضی صورت بندد اھ۔

ہوا کا اجسام کو بطور عرضیت حرکت دینا بالکل ممکن نہیں کیونکہ حرکت اُس وقت تک متصور نہیں ہوتی جب تک جسم متحرک بالعرض جسم متحرک بالذات میں طبعاً یا قسراً مستقر نہ ہو جائے اور حرکت طبعی کے ساتھ بھی مشتغل نہ ہو اور جب حرکت طبعی کے ساتھ مشتغل ہوگا تو حرکت عرضی کی صورت کیونکر اختیار کرے گا اھ۔ (ت)

اقول اولاً اس چگونہ کا حال اُس پانی سے واضح ہو گیا جسے چلتی کشتی کے اندر کسی ڈول پر ڈالی۔

ثانیاً ہوا اِن اجسام کو اٹھا سکتی ہے جیسے بخار و دخان، بخار و حرکت ہوا سے ان کی حرکت مستنکر نہیں تو سلب کلی بے جا ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ

علہ پھر میرک بخاری نے شرح حکمۃ العین میں ان کا اتباع کیا ۱۲

کر پڑتو وہیں آکر گرے کہ ہوا کی حرکت وضعیہ کا پورا اثر دے گا اور پتھر وہاں نہ آئے مغرب کو گرے کہ ہوا پورا ساتھ نہ دے گا حالانکہ اس کا عکس ہے پتھر وہیں آتا ہے اور پر بدل بھی جاتا ہے۔ مخالف کی طرف سے علامہ عبد العلی نے شرح مجسطی میں اس کے تین جوابات نقل کئے،

(۱) مشایعت فرض کرکے مشایعت سے انکار عجیب ہے۔

مشایعت[عه] ہوا کی فرض کی ہے نہ کہ پتھر کی۔ اعتراض عجیب ہے (۲) شرح مجسطی میں کہا یوں جواب ہوسکتا ہے

عله في شرح حكمة العين لا مشايعة ههنا والا لما وقع الحجران[1] الخ وفي شرح المجسطي قال صاحب التحفة لو تحرك الهواء بمثل تلك الحركة لزم ان لا يقع الحجران[2] الخ اقول وهذا كلام يحتمل ان يكون ابطالا لمشايعة الهواء للارض بانه لو شايعها لزم الخلف وح يرد عليه الايراد الاول لا شك ويحتمل ان يكون انكارا لمشايعة الحجر للهواء بعد تسليم مشايعة الهواء اي لئن شايعها الهواء لا يشايعه الحجر وح لا ورود له وعلى الاول حمله العلامة الخضري حيث قال ما قال صاحب التحفة في ابطال مشايعة الهواء للارض انه لو كانت مشايعتها لها لما وقع الحجران[3] الخ وحمله على الثاني وهو الصواب فان اختلاف الاثر في حجرين انما يقدح في مشايعتهما للهواء۔

شرح حکمۃ العین میں ہے کہ یہاں کوئی مشایعت نہیں ورنہ دونوں پتھر نہ گرتے الخ شرح مجسطی میں ہے صاحب تحفہ نے کہا کہ اگر ہوا اسکی حرکت کی مثل حرکت کرتی تو لازم آتا کہ دونوں پتھر نہ گریں الخ، میں کہتا ہوں یہ کلام زمین کے لئے ہوا کی مشایعت کے ابطال کا احتمال رکھتا ہے کہ اگر ہوا اس کی مشایع ہوتی تو خلف لازم آتا۔ اس صورت میں اس پر بلاشک اعتراض اول وارد ہوگا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کلام مشایعتِ ہوا کو تسلیم کرنے کے بعد ہوا کیلئے پتھر کی مشایعت کے انکار کے لئے ہو یعنی اگر ہوا زمین کے مشایع ہے تو پتھر ہوا کے مشایع نہ ہوگا۔ اس صورت میں کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ علامہ خضری نے اس کو احتمالِ اول پر محمول کیا کیونکہ اس نے فرمایا، صاحبِ تحفہ نے زمین کے لئے مشایعتِ ہوا کے ابطال سے متعلق جو کہا ہے کہ اگر ہوا زمین کے مشایع ہوتی تو دونوں پتھر نہ گرتے الخ اور میں نے اسے احتمالِ ثانی پر محمول کیا ہے اور یہی درست ہے کیونکہ دونوں پتھروں میں اختلافِ اثر ہوا کیلئے ان دونوں کی مشایعت میں قدح کرتا ہے (ت)

عه یہ جواب فاضل خضری نے شرح تذکرہ میں دیا ہے اور برجندی نے اسے برقرار رکھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

۱؎ شرح حکمۃ العین ۲؎ شرح المجسطی ۳؎ شرح التذکرۃ النصیریۃ للخضری

مقصود تحفظ انکار مشابہت حجر ہے بلکہ وہ متحرک ہوگا تو قسر ہوا سے کہ ہوا تو یوں مشابہ زمین ہوئی کہ اس کا مقعر ملازم ارض ہے، حجر کو ہوا سے ایسا علاقہ نہیں۔

اقول اولاً تضعیف جواب بے وجہ ہے۔

ثانیاً یہ زیادت زائدہ ناموجہ ہے۔

ملازمت مقعر کیا مفید مشابہت ہے ورنہ افلاک بھی مشابہ ہوں اور اگر مقصود کہ ہوا میں یہ علاقہ منشاء شبہہ ہے بھی حجر میں تو اتنا بھی نہیں۔

اقول وہاں تو ایک سطح سے مس ہے اور یہاں جملہ اطراف سے احاطہ، دو بڑے چھوٹے پتھروں پر اثر کا فرق تو تجربہ سے دیکھے اور وہ یہاں متعذر کہ بڑا پتھر اوپر پھینکا جائے گا اور چھوٹا اپنی حرکت میں ہوا کے سبب پریشان ہو جائے گا۔ علامہ نے کہا مثلاً سیر بھر کا پتھر ہوا سے مشوش نہ ہوگا اور تین سیر کا اوپر پھینک سکتا ہے۔

اقول وہ جواب بھی زائل ہے اولاً اوپر سے تو گرا سکتے ہیں ثانیاً خود فرق کیا کہ چھوٹا ہوا سے مشوش ہوگا نہ بڑا یہی تو منشاء دفع تھا کہ ان پر اثر یکساں نہ ہوگا ثالثاً قبول اثر تحریک میں صغیر وکبیر کا تفاوت حکم عقل ہے محتاج تجربہ نہیں۔

(۳) بڑے چھوٹے پر اثر کا فرق حرکت قسریہ میں ہے عرضیہ میں سب برابر رہتے ہیں۔ کشتی میں ہاتھی اور چیونٹی برابر راستہ قطع کریں گے۔ علامہ نے کہا مصرح ہو چکا ہے کہ ایک کی حرکت سے دوسرے کی حرکت عرضیہ صرف اس وقت ہے کہ یہ اس کا مشل جزء ہو یا وہ اس کا مکان طبعی، حجر کو ہوا سے دونوں تعلق نہیں تو ہوا کی حرکت اگرچہ عرضیہ ہو حجر کو قسراً ہی حرکت دے گی اور یہ ممتنع نہیں جیسے جالس سفینہ کا کسی شے کو قسر سے لاعرضی دوسرے کو اور حرکت قسریہ دے سکتا ہے اور اسی حرکت عرضیہ سے بھی قسر کر سکتا ہے جبکہ ذاتیہ ہو۔ جیسے جالس سفینہ کی محاذات میں کسی درخت کی شاخیں آئیں اس کے صدمے سے ہٹ جائیں گی۔ ہر حرکت ذاتیہ میں دفع ہے لیکن حرکت وضعیہ میں دفع نہیں، جس کی تحقیق ہم زیادات فضلیہ میں کریں گے، تو قیاس مع الفارق ہے۔ ہدیہ سعیدیہ میں اس سوم پر یوں رد کیا کہ عرضیہ میں بھی تساوی مسلّم نہیں۔ جیسے دریا میں لٹھا اور چھوٹی لکڑی ڈال دو لکڑی زیادہ بہے گی۔

اقول یہاں نری عرضیہ نہیں، قسریہ بھی ہے کہ پیچھے سے آنے والی موجیں آگے کو دفع کرتی ہیں جیسے لکڑی لٹھے سے زیادہ قبول کرتی ہے۔

دفع پنجم دوم کا رد سوم اشیاء کی ہوا میں چسپاں ہو نا بدیہی ورنہ کوئی پرند اڑ نہ سکتا، ہوا آگے

بڑھ نہ سکے اور جب چسپاں نہیں تو کیا محال ہے کہ ہوا انھیں چھوڑ جائے اور پھینکا ہوا پتھر مغرب کو گرے وغیرہ استحالات (تحریر مجسطی) یہ جواب ضعیف ہے۔ محال نہ ہونے سے وقوع لازم نہیں فلک الافلاک کی حرکت بھی تو بے حرکت دیگر افلاک محال نہیں مگر کبھی بے ان کے واقع نہیں ہوتی (شرح مجسطی)۔

اقول افلاک کی حرکت عرضیہ ہونے کا رد اوپر گزرا۔ طوسی اتنا سمجھے نہ تھا کہ سوال پر سوال جواز کے مقابل جواز پیش کرتا۔ مقصود یہ ہے کہ امور عادیہ کا خلاف بلا وجہ محض شاید و لیکن سے نہیں مانا جاتا۔ عادت یہ ہے کہ جو شے دوسری سے ضعیف علاقہ رکھتی ہو حرکت میں ہمیشہ اس کی لازم نہیں رہتی بلکہ غالب چھوٹ جاتا ہی ہے۔ تنکوں کو دیکھتے ہیں کہ ہوا انھیں اڑاتی ہے، کچھ دور چل کر گر جاتے ہیں، پھر پتھروں کا کیا ذکر لیکن کبھی اس کے خلاف نہیں ہوتا۔ جب سے عالم آباد ہے کبھی نہ سنا گیا کہ پتھر پھینکا اوپر ہوا اور گرا ہو ہزاروں گز مغرب میں، اسی طرح باقی استحالے، اب کبھی ہوا تو تاریخیں اس سے بھری ہوتیں۔ یہ ہر خلاف عادت دوام محض امکان کی بنا پر نہیں ہو سکتا اگر وجوب نہیں تو ضرور بحکم عادت اس کا خلاف بھی تھا بلکہ وہی اکثر ہوتا۔ اور اگر وجوب ہے تو وہ یوں ہی متصور کہ پتھر ہوا میں چسپاں ہو اور اس کا بطلان بدیہی۔ یہ اس تقریر کی غایت توجیہ ہے۔ اور اگر چسپاں ہونے سے ہوا میں استقرار مراد لیا جائے تو بیشک صحیح ہے مگر اس وقت وہی دلیل سوم ہے۔

دفع ششم سوم کا رد کہ ہوا نہایت نرم و لطیف ہے۔ ادنٰی اثر سے اس کے اجزا متفرق ہو جاتے ہیں۔ تو اگر وہ حرکت عرضیہ کرے جب بھی تو ضرور نہیں کہ زمین کے ساتھ ہی رہے تو جو اس وقت ہوا میں کسی موضع زمین کے محاذی ہے۔ کچھ دیر کے بعد کیونکر اسی موضع کا محاذی رہے گا۔

اقول سوم کی طرح یہ دفع بھی یکے ہے فقط۔ اولًا حرکت سے عرضیہ کی قید ترک کرنی چاہیے کہ اعتراض نہ ہو کہ ان کے نزدیک ہوا کی یہ حرکت ذاتیہ ہے۔

ثانیًا ضرور نہیں کہ جسے گے یہ کہنا چاہیے کہ ساتھ نہ رہے گی کہ وہ مستدل و مانع کی بحث میں نہ آئے، اور خود آخر میں کہا کیونکر محاذی رہے گا نہ یہ کہ محاذی رہنا ضرور نہ ہوگا۔ اگر کہئے ساتھ نہ رہے گی کیا ثبوت۔

اقول عقل سلیم و مشاہدہ دونوں شاہد اور خود ہیأت جدیدہ کو تسلیم ہے کہ کثیف منجمد کے اجزا حرکت

ل صفحہ ۱۱۱ "اگر تم کسی جسم سیال کو ہلاؤ تو اس کی ہمواری میں خلل انداز ہوگے" قاعدہ کلیہ ہے اور متن میں جزئیات کی تصریحیں آتی ہیں ۱۲ غفرلہ۔

میں برقرار رہتے ہیں جب تک اتنی قوی ہو کر تفرق اتصال کرے اور طبیعت سیال کے اجزاء ادنیٰ حرکت سے بہ سہے متفرق ہو جاتے ہیں ہرگز اس نظام پر نہیں رہتے تو اتنی سخت قوی حرکت سے ہوا و آب کا منتشر ہو جانا لازم تھا ذرہ کو ہرجز جس جز ارض کا محاذی تھا اس کے ساتھ رہے گویا وہ نہایت سخت جسم ہے جسے دوسرے سخت میں مضبوط میخوں سے جڑ دیا ہے۔ ان بیانوں سے ظاہر ہوا کہ وہ حرکت عرضیہ اشیا یا تبع آب و ہوا کا عذر جس پر ہیات جدیدہ کے اس گھروندے کی بنا ہے دو وجہ سے باد ہوا ہے۔

واقول اگر کچھ نہ ہوتا تو خود ہیات جدیدہ نے اپنے دونوں جیتی باطل ہونے کی صاف شہادتیں دیں

بلہ یہ فصل سوم تمام و کمال لکھ لینے کے بعد جبکہ فصل چہارم شروع کرنے کا ارادہ تھا ولد اعز مولوی حسنین رضا خاں سلمہٗ کے پاس سے شرح حکمۃ العین ملی اس میں دو دفع اور نظر آئے کہ دونوں نو اقوال ہیں۔ صاحب کتاب نے انھیں نقل کر کے رد کیا وہ یہ ہیں:

دفع ہفتم ہوا اس حرکت سے متحرک ہو تو ہیں اس کی یہ حرکت محسوس ہو رد یہ جب ہو کہ ہم اسی حرکت سے متحرک نہ ہوں کشتی جتنی تیزی سے چلے۔ لطفاً وہ ہوا کہ اس میں بھری ہے اتنی تیزی سے اس کے ساتھ جاری ہے مگر کشتی نشین کو محسوس نہیں ہوتی یعنی جبکہ ہوا ساکن ہو اپنی حرکت ذاتیہ سے متحرک نہ ہو۔

دفع ہشتم ابر و ہوا مغرب کو حرکت کرتے محسوس نہ ہوں خصوصاً جبکہ چال نرم ہو بلکہ مغرب کو ان کی حرکت محال ہو کہ اتنا قوی شدید جھونکا انھیں مغرب کو پھینک رہا ہے۔

رد ہوا کی کسی حرکت کے سبب متحرک ہونا اس کے خلاف جہت میں سے جسم کی نرم حرکت ذاتیہ اس شخص کا مانع نہیں ہوتا ورنہ سوار کشتی جب کشتی کے خلاف چل سکے کہ اندر کی ہوا سے حرکت میں بہت تیز ہے وہ اس نرم حرکت کے احساس کو منع کرتا ہے اور نہ پتھر کو کشتی کی ہوا میں خلاف جہت پھینکیں چلتا نہ معلوم ہو نہ پنکھے کی ہوا محسوس جب کہ جہت خلاف کو جھلیں۔

اقول یہ دونوں دفع وہی زیادات فضلیہ میں کہ عنقریب آتی ہیں جن کو ہم نے مدیہ سعیدیہ کی طبع زاد خیال کیا تھا۔ دفع ہفتم بعینہٖ دلیل ۱۰۵ ہے اور ہشتم کے دونوں حصے دلیل ۱۰۰ و ۱۰۲، باقی دونوں بھی انھیں پر متفرع ہیں، تو وہ پانچ ہیں یا انھیں دونوں سے ماخوذ ہیں یا تو رد ہوا اور ہم وہاں تحقیق کریں گے اگرچہ یہ دلیلیں جس طرح قائم کی گئیں ضرور ساقط ہیں مگر ان کی اور توجیہ وجیہ ہے جس سے شرح حکمۃ العین کے رد مردود۔ فانتظر ۱۲ منہ غفرلہ

اس کے مزعوم کی بناء دو باتوں پر ہے، آب و ہوا کی حرکت مستدیرہ کا حرکت زمین کے مساوی ہونا اور جو
اشیاء ان میں رہوں ....

ان کا اس حرکت میں ملازم آب و ہوا رہنا دونوں کا بطلان اس نے خود ظاہر کر دیا۔

اولاً تصریح کی جاتی کہ خطِ استوا کی ہوا زمین کے برابر حرکت نہیں کر سکتی، مغرب کی طرف
زمین سے پیچھے رہ جاتی ہے (ص۱۹)۔

ثانیاً یہ کہ ہوائیں جو قطبین سے تعدیل کے لئے آتی ہیں خطِ استوا کے برابر نہیں چل سکتیں،
ناچار اُن کا رُخ بدل جاتا ہے (ص۲۱)۔

ثالثاً یہ کہ جامد زمین محور پر گھومتی تو اُوپر کا پانی قطبین کو چھوڑ دیتا اور خطِ استوا پر اس کا انبار
ہو جاتا (ص۲۲)۔

رابعاً یہ کہ زمین ابتداء میں سیال تھی لہٰذا حرکت سے کرہ کی شکل پر نہ رہی، قطبین پر چپٹی اور
خطِ استوا پر اُونچی ہو گئی (ص۱۸)۔

خامساً فصل چہارم میں ہیأتِ جدیدہ کے شبہاتِ حرکتِ ارض کے بیان میں آتا ہے کہ لیکن
جو جنوباً شمالاً متحرک ہوا سی سطح پر حرکت کرتا رہے گا اور زمین اس کے نیچے دورہ کرے گی۔ وہ زمین کے
ساتھ دائر نہ ہوگا تو ثابت ہوا کہ نہ ہوا و آب زمین کے ملازم رہتے ہیں نہ ان میں جو اجسام ہیں ان کے
تو دونوں مبنیٰ باطل اور حرکتِ عرضیہ کا عذر زائل۔

جواب دوم

ہیأتِ جدیدہ نے جب حرکتِ عرضیہ میں اپنی امان نہ پائی ناچار ایک ... اَور ادعا[1] سے باطل پر
آئی کہ جو جسم کسی متحرک جسم میں ہو اس کی حرکت اسی قدر ان میں بھی بھر جاتی ہے یہاں تک کہ اس کی حرکت
تھمنے پر بھی بلکہ اس سے جدا ہو کر بھی اس میں باقی رہتی ہے۔

اقول یعنی پتھر ہوا میں بالعرض متحرک نہیں بلکہ یہ گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ مشرق کو بھاگے
اور ایک منٹ میں گیارہ سو میل سے زائد اوپر چڑھنے کا سودا خود پتھر کے سر میں پیدا ہو گیا ہے انصاف للہ!

---

[1] یہ ادعا مفتاح الرصد میں نقل کیا اور حدائق میں بھی اس کی طرف میل ہوا اور نظارۂ عالم ص۲۲۱ میں اس
پر بہت زور دیا جو مثالیں ہم کسی کتاب کی طرف نسبت نہ کریں وہ اسی سے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

کیا اس سے عجیب تر بات زائد سُنی ہوگی۔ خلاف آداب مناظرہ سے ناواقف اس پر دلیل دینے سے عاجز ہے
ناچار چند مثالوں سے اس کا ثبوت دینا چاہتا ہے۔ ہم ہر مثال کے ساتھ بالائی کلمہ تبرعاً ذکر کریں جس کی حاجت
نہیں، پھر بتوفیقہ تعالیٰ جامع وقامع رد بیان کریں، وہ مثالیں یہ ہیں:

(۱) شیشہ پانی سے بھر کر جہاز کے مستول میں باندھیں، دُوسرا اس کے نیچے رکھیں، حرکت جہاز سے پانی
کے جو قطرے اوپر کے شیشے سے چھلکیں گے نیچے کے شیشے سے باہر نہ گریں گے (حدائق[1]) یعنی اس کا یہی سبب ہے
کہ جہاز کی حرکت ان قطروں میں بھی پیدا ہوگئی ہے یہ خود بھی اسی قدر سفینہ کے ساتھ متحرک ہیں لہٰذا محاذات
نہیں چھوڑتے۔ اس کے لفظ مثال دوم میں یہ ہیں:

در حرکت سفینہ مشارک بودہ پاسے ستون می افتد[2]

کشتی کی حرکت میں مشارک ہو کر ستون کے پاس گرتا ہے (ت)

اس سے ظاہر ہی ہے جو اور جدیدہ والوں نے تصریح کی کہ خود اس جسم میں وہ حرکت پیدا ہو جاتی ہے،
اور اگر یہ فقیہ سے یعنی جہاز کی حرکت سے مستول تک ہوا اور ہوا کی حرکت سے یہ قطرے بالعرض متحرک ہیں تو
قطع نظر اس سے کہ مستول تک ہوا کی حرکت عرضیہ کیونکر پہنچی ہوگی تو آتی ہوا کہ جو جہاز میں بھری ہے اس کے
جواب کو وہی بس ہے کہ پانی کی یہی بوند اگر ہوا میں حرکت عرضیہ سے بالعرض متحرک ہوتی تو ستون کے پتھر کا اس پر
قیاس کیونکر صحیح جسے ہوا کسی طرح سنبھال اور کنارے سہارا تک نہیں دے سکتی۔ مفتاح الرصد میں اس پر تین رد ہیں:

اوّل مفسر کو بالفرض وتسلیم اگر ایسا ہو بھی۔ اقول یعنی کرہ کا مشاہدہ اس پر شاہد ہے کہ قطرے اس سے
باہر نہیں گرتے تو منزل پر کھڑے ہو اور زمین پر شیشہ رکھ کر اپنے ہاتھ میں کٹورے کو جنبش دو کہ قطرے چھلکیں
ہرگز اس کی ذمہ داری نہیں دے سکتے کہ شیشے ہی میں گریں گے بلکہ اکثر باہر ہی جائیں گے، یہ ان لوگوں کی
عادت ہے کہ اپنے تخیلات کو مشاہدات وتجربات کے رنگ میں دکھاتے ہیں۔

دوم: جو ہوا جہاز کو حرکت دیتی ہے ان قطروں کو بھی دے گی۔ اقول یعنی دخانی جہازوں پر
بھی ہوا کی مدد ہے اگر اس سمت کی نہ ہو پردے باندھ کر کی جاتی ہے۔

سوم: اوپر کا شیشہ جہاز میں بندھا ہوا ہے، اس کی حرکت سے جس طرف جھٹکا لگتا ہے اس کا
جھٹکا ان چھلکے قطروں کو اسی سمت متوجہ کرتا ہے اور اپنی پہلی محاذات پر نہیں گرنے دیتا، ہاتھ پانی میں بھر کر
ایک طرف کو جھٹکو تو قطرے جھٹکے کی طرف جائیں گے نہ کہ جس جگہ ہاتھ سے جدا ہوئے اس کی محاذات میں

---

[1] حدائق

[2] ص ۱۹۶ ۱۲

سیدھے اُتریں۔

اقول رد چہارم مثال دوم میں آتا ہے۔

(۲) مستول سے پتھر گراؤ تو سیدھا اس کے پاس گرے گا حالانکہ جب تک وہ اوپر سے نیچے آئے کشتی کتنی سرک گئی، لیکن یہ حرکت کشتی کا شریک ہو کر محاذات نہ چھوڑے گا (حدائق)۔[1]

اقول سارا مدار خیالی بندشوں پر ہے، ضرور یہ مستول پر چڑھے اور وہاں سے پتھر پھینکے اور ان خطوں پر اُترنا آزما چکے وہ پتھر کتنے بھاری تھے، ہوا کی کیا حالت تھی کس رُخ کی تھی، جہاز کشتی چال سے جا رہا تھا سمت کیا تھی، مستولوں کی بلندی کتنی تھی، اور جہاز کی حرکت سے کتنی بلندی تک ہوا متحرک ہوئی ہے، تم کتنا بڑا پتھر لے کر یہاں تک چڑھے تھے، دونوں ہاتھوں میں سیدھا محاذات پر رکھ کر آہستہ چھوڑ دیا تھا یا پھینکا تھا اُس وقت ہاتھ نے کدھر کو حرکت کی تھی، پتھر جہاں گرا وہیں جم گیا تھا یا اُچھلا تھا، اس حد کا کیا ثبوت ہے۔ ان سوالوں کے جواب سے حقیقت کھل جائے گی یا معلوم ہو جائے گا کہ قطرے شیشہ ہی میں گرنے کی طرح خواب دیکھا تھا بعونہ تعالیٰ وہ دلائل قطعیہ ابھی آتے ہیں جن کے بعد آنکھ کھل جائے گی کہ کچھ نہ تھا (نمبر۱۲)، پھر فصل دوم رد ۱۴۹ میں دیکھ چکے کہ یہ لوگ کیسی صریح باطل بات کو مشاہدہ کے سر تھوپ دیتے ہیں اور اس سے بڑھ کر اس کی نظیر فصل چہارم میں آتی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ فصل چہارم میں انہیں لوگوں کا زعم آتا ہے کہ بڑے یورپین مہندسوں نے تجربے کئے ہیں کہ پتھر بلندی سے پھینکو تو سیدھا وہاں نہیں گرتا بلکہ مشرق سے ہٹ کر۔ اب یہاں یہ ادعا کہ مستول سے پتھر پھینکو تو وہیں گرتا ہے۔ پتھر تو پتھر ہے قطرہ جو مستول کی شیشی سے چھٹے سیدھا نیچے کی شیشی میں آتا ہے۔ یہاں زمین کی حرکت کو بھول گئے۔ غرض زبان کے آگے پارہ پل چلتے ہیں جو چاہا کہہ ڈالا اور مشاہدے کے سر مارا۔

(۳) گھوڑا یا گاڑی چلتے چلتے دفعۃً تھم جائے تو سوار کا سر آگے کو جھک جاتا ہے۔ کشتی جب کنارے پر لگتی ہے بیٹھنے والے نہ سنبھلیں تو منہ کے بل گر پڑیں، اس کا سبب یہی ہے کہ ان سواریوں کی حرکت سواروں میں بھی آتی ہی ہو گئی تھی وہ تھمیں اور ان میں حرکت باقی تھی جس کا اثر یہ ہوا۔

اقول اوّلاً کشتی ساحل سے نہ ٹکرائے یا گھوڑا یا گاڑی آہستہ چلتے ہوں اور دفعۃً ٹھہر جائیں یا تیز چلتے ہوں اور بتدریج ٹھہریں تو کچھ بھی نہیں ہوتا کیوں نہیں ہوتا، کیا اب حرکت نہ بھری تھی، اس کی وجہ محض جھٹکا لگنا ہے نہ یہ۔

---

[1] صفحہ ۱۹۶ ۱۲

ثانیاً بارہا مشاہدہ ہے کہ دفعۃً ریل کے اسٹیشن سے چل دینے میں آدمی نہ سنبھلے تو گر پڑے اس وقت کہ کسی حرکت بھری تھی؟ سبب وہی جھٹکا ہے۔

(۴) جس ظرف میں پانی بھرا ہو تھوڑا ہلا کر یکایک روک لو پانی ہلتا رہے گا کہ وہ حرکت ہنوز اس میں بھری ہے۔

اقول اولاً آٹا بھرا ہو تو وہ کیوں نہیں ہلتا رہتا۔ حرکت جب ظرف میں بھر جاتی ہے آٹے میں کیوں نہ بھری!

ثانیاً پانی لطیف ہے اس ہلانے کے صدمہ نے بالذات اسے حرکت دی اور اس کے اجزاء کی تماسک کم ہونے کے باعث دیر تک رہی نہ یہ کہ ظرف کی حرکت اس میں بھر گئی۔ کچھ بھی عقل کی کہتے ہو!

(۵) انگریز نٹ زمین میں دو لکڑیاں گاڑ کر ان میں اتنی اونچی رسی باندھتا ہے کہ گھوڑا نیچے سے نکل جائے، پھر گھوڑے پر کھڑے ہو کر گیند اچھالتا گھوڑا دوڑاتا ہے، اسی کے قریب اگر گھوڑا نیچے سے اور سوار گیند اچھالتا اوپر سے اچھل کر پھر گھوڑے پر آجاتا ہے، اس کا یہی سبب ہے کہ گھوڑے کی حرکت سوار اور سوار کی گیند میں برابر موجود تھی۔ صرف اسے اچھلنے کی حرکت اور کرنی ہوئی۔

اقول اولاً نٹ یا بھان متی کے کرتبوں سے جو محسوس ہوا اس سے استدلال تمہارا ہی کام ہے اس کے سب اسباب خفیہ ہوتے ہیں۔

ثانیاً گھوڑے کی پیٹھ ختم گردن سے پٹھوں تک ڈیڑھ گز فرض کیجئے اگر رسی پشت اسپ سے بارہ گرہ اونچی ہے اور نٹ گھوڑے کی گردن کے پاس کھڑا ہے، تو جتنی دیر میں گھوڑے کی پیٹھ رسی کے نیچے سے گزرے گی اتنی دیر میں نٹ رسی کے اوپر گھوڑے کے اوپر آجائے گا، اور اگر بارہ گرہ سے کم اونچی ہے تو اور آسانی ہے، اور اگر زائد ہی ہو بہر حال نٹ کے قد سے ضرور کم ہوگی ورنہ اچھلنا نہ پڑتا تو غایت یہ کہ اتنی خفیف مسافت میں اسی نسبت سے نٹ کی اچھال گھوڑے کی چال سے زائد ہو، یہ کیا محال ہے۔ خصوصاً سدھائے ہوئے گھوڑے کو تھپکی دے کر اس کا اچھلنا اتنی دیر گھوڑے کے جھجکنے کو کافی ہے۔

اور اگر یہ شہ ہو اور وہی صورت پڑے جس میں اس کے جانے آنے کی مسافت گز راسپ کی مسافت سے بہت زائد ہو جائے اور جو توجیہ ہم نے کی اس کی گنجائش نہ رہے تو اور بھی بہتر کہ تمہارا استناد خود ابتر۔ تم نٹ میں گھوڑے کی چال تو بھری رہے تو پھر اس سے کتنے ہی گز زائد کہاں سے آگئی۔ مثلاً رسی دو گز اونچی پر اور یہ اس کے متصل آکر اچھلا پھر پشت اسپ کے اسی حصے پر آگیا جہاں تھا تو گھوڑے نے اتنی دیر میں صرف رسی کا عرض طے کیا جسے انگل بھر رکھئے، اور نٹ اتنی ہی دیر میں ایک سو تراسی انگل طے کر آیا۔

۹۲ جاتے ۹۶ آتے اور ایک انگل رہتی، تو نٹ کا ہے کو ہے وہ انجن ہے جس میں ۱۹۲ گھوڑوں کا زور ہے جب ۱۹۲ زور اور کہیں سے آگے تو وہ بچا ہوا ایک اور کہیں سے نہیں آسکتا۔ اسی گھوڑے ہی کا صبر تا کیا ضرور ہے!

رہی گیند تو وہ نٹ کے اپنے ہاتھ کا کھیل ہے۔ اڑتے جانور پر بندوق چلانے والا پہلے اندازہ کر لیتا ہے کہ اتنی دیر میں کہاں تک اُڑ کر جائے گا۔

(۹) باقی حال نارنگی میں آتا ہے، چلتی ریل میں نارنگی اچھالیں، ہاتھ میں آتی ہے حالانکہ اس کے چڑھنے اترنے کی دیر میں ہم کچھ آگے بڑھ گئے۔ معلوم ہوا کہ نارنگی میں ریل کی چال بھری ہے وہ اسے محاذات سے الگ نہیں ہونے دیتی۔

اقول یہ خیال تو صریح محال ہے کہ جسم واحد وقت واحد میں بذات خود دو جہت مختلف کو دو حرکت اینیہ کرے۔ لاجرم نارنگی میں اگر دو حرکتیں جمع ہوتیں تو بیچ خط پر چڑھتی اور بیچ ہی پر اترتی مثلاً ریل ۱ سے ب کی طرف جا رہی ہے ۱ پر تم ہو تم نے نارنگی اچھالی، یہ حرکت ا سے ج کی طرف لے جاتی لیکن ریل کی حرکت جو اس میں بھری ہے اس سے وہ ب کی طرف جانا چاہتی ہے اور دونوں زور باہم متضاد نہیں کہ ایک آگے کھینچے دوسرا پیچھے، تو اگر دونوں زور مساوی ہوں حرکت اصلاً نہ ہو ورنہ صرف غالب کی طرف جائے یہاں ایسا نہیں بلکہ دو جہتیں مختلف ہیں نہ متضاد، لہذا نارنگی دونوں کا اثر قبول کرتی اور اب وہ نہ ج کی طرف جاتی نہ ب کی طرف کہ یہ تو ایک ہی کا اثر ہوا، لاجرم دونوں کے بیچ میں ء کی طرف گزرتی جیسے تم زمین میں کہتے ہو کہ شمس نے اپنی طرف کھینچا اور نافریت نے قائمہ کے دوسرے ضلع پر، لہذا وہ نہ ادھر آئی نہ اُدھر گئی بلکہ بیچ میں ہو کر نکل گئی (ملے) پھر جب ء پر پہنچی اور وہی کی تاثیر ضرور ہوتی۔ میل طبعی یا تمہارے طور پر جذب زمین اسے خط ء ہ پر لانا چاہتا لیکن ریل کی حرکت جو اس میں بھری ہے اس سے خط ء ش پر جانا چاہتی تو اب بھی دونوں کے بیچ میں خط ء ح پر اترتی اور اتنی دیر میں تم ا سے ح تک پہنچے نارنگی ہاتھ میں آگئی، یوں ان دو حرکتوں کا اجتماع ہو سکتا۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہرگز نارنگی اپنے صعود

ملے واقع میں یہ خط مستقیم ہوتا نہ قوس بلکہ چھوٹے چھوٹے مستقیموں کا مجموعہ شبیہ بہ قوس جیسا کہ حرکت زمین میں گزرا مگر اتنے چھوٹے خطوں میں قلت تفاوت کے سبب انھیں قوسین کی جگہ ساقین لیا جیسے قوس صغیرہ وتر میں تفاوت نہیں لیتے ۱۲ منہ غفرلہ۔

نزول میں مثلث ا و ح نہیں بناتی سیدھی چڑھتی اُترتی ہے یا کچھ انحراف ہو تو نہ اس پابندی سے کہ آگے ہی کی طرف مائل چڑھے اور وہاں سے اور آگے کی جانب مائل اترے، اگر کہئے ہوتا یہی ہے مگر انحراف خفیف ہے لہذا محسوس نہیں ہوتا **اقول** ہرگز خفیف نہیں بہت کثیر ہے۔ فرض کیجئے نارنگی اتنی قوت سے اچھالی کہ گز بھر اُوپر جائے اور اس کے آنے جانے میں ایک ہی سیکنڈ صرف ہو اور ریل فی ساعت ۲۰ میل جا رہی ہے تو ایک سیکنڈ میں ۲۹ فٹ کے قریب یعنی ۲۹ ر ۳۳ فٹ بڑھ جائے گی، اب مثلث ا و ح میں قاعدہ ا ح ۱۵ فٹ اور عمود ۳ فٹ، تو دونوں زاویے ا ح ۱۱ درجے ۴۸ دقیقے ہوئے تو زاویہ ح ا ۶ ۷۸ درجے ۱۲ دقیقے ہوا یعنی نارنگی کا زمین فصل چہارم سے بھی کم ہوا اور انسان کے چہرے سے فاصلہ تین حصے سے بھی زائد ہے۔

خط ا ح ہے اور نارنگی خط ا و پر گئی، کیا اتنے عظیم جھکاؤ کو کوئی سلیم الحواس سیدھا ح کی طرف جانا سمجھ سکتا ہے، تم کہ مرضیہ سے بھاگے اور خود نارنگی میں ریل کی حرکت بھری، اس میں دو ذاتیہ اضافیہ حرکتوں کے اجتماع پر بنا کریں اس اشکال کا حل تمہارے ذمے ہے سر سے بلند حرکت پر اگر یہ عذر نکل سکتا کہ ریل کی حرکت میں نارنگی اور آدمی دونوں برابر شریک ہیں لہذا وہ ہر وقت سر کے محاذی ہی رہی اور خط منحرف کو مستقیم گمان کیا تو یہ صورت کہ نیچے ہاتھ رکھ کر گز بھر اچھالی وہاں یہ عذر کیونکر چل سکے گا، بعض نے اس مثال میں جہاز لیا کہ نارنگی دور پھینک دیجئے اور کہا اپنی پوری طاقت سے اچھال اور ہاتھ میں آتی ہے۔

اقول اولاً یہ تو اور بھی آسان ہے خط عمود پر پھینکنا صرف اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ ہاتھ سیدھا رکھ کر اوپر اس طرح جنبش دو کہ ہاتھ کسی جانب اصلاً میل نہ کرے یہ بہت خفیف حرکت ہوگی پوری قوت سے اوپر پھینکنا ہمیشہ خود ہی خط منحرف پر ہوگا۔ جہاز جدھر جا رہا ہے اس کے خلاف طرف منہ کر کے پوری قوت ہاتھ کے کامل جھٹکے سے پھینک کر دیکھو نارنگی کدھر جاتی ہے۔

ثانیاً اگر بالفرض ہاتھ خط مستقیم پر دور پھینک سکے تو پہنچتا نہیں ہے کہ ہوا اسے مستقیم نہیں رکھتی۔ آتشبازی کا جتنا سایا نالی نہ خط مستقیم پر رہیں نہ اسی خط پر عود کریں یہ تو بہت قوی قوت سے خط عمود ہی پر پھینکے

---

[1] مثلث مستقیم الاضلاع ح میں:

ع ۰ ÷ ا ۰ = ظل ا ۰ ع

= ۲۰۴۸ ظل زاویہ ا ح ا مقدار زاویہ ۱۱ ۴۸ - ۱۲ منہ غفرلہ

[2] ط مشکلہ

گئے تھے اس کا عکس نے ترجیح کیا۔ اس میں کس کی حرکت مجبور کی تھی۔ یونہی زمین پر بندوق سیدھی رکھ کر فائر کردیا گولی
اُفق کا نال میں آجائے گی۔ یہ بدیہی باتیں ہیں پھر ان کے انحراف کی کوئی سمت نہیں۔ یونہی جہاز سے بقوت تمام
پھینکا ناریل اگر آگے ہی کی طرف بقدر مناسب منحرف ہوتی ہاتھ میں آجائے گی ورنہ گرتا ہے اور ناڑی گولی کی
طرح وہ بھی کہیں کی کہیں جا پڑے گی۔ دور کھل جائے گا کہ مسطول کے پتھر کی طرح یہ بھی تمہارا خواب تھا۔ جہاز کے
شیشوں کی طرح یہاں مباحث اور بھی ہیں مگر ہم جامع اعتراضات کریں جو سب مثالوں کے رد کو بس ہوں۔
فاقول اولاً جتنی مثالیں ہم نے دیں سب میں حرکت اینیہ میں قوت دفع ہے (دیکھو دلیل ۱۵ م) تو ہر دفع
مدفوع میں حرکت واحد کا میل ہوا ہے جس سے پھینکا ہوا پتھر متحرک ہوتا ہے یہ حرکت جس طرح اب مزاحم کو دفع
کرتی ہے اس کا متعلق بھی اس کے اثر سے محفوظ نہیں ہوتا۔ گھوڑے کی سواری میں رگ رگ ہل جاتی ہے۔
گاڑی میں ہل گئی ہے، جہاز میں غیر عادی کا سر گھومتا ہے غثیان ہوتا ہے۔ بالفرض اگر وہ مستعد و بوجہ
شدت حرکت اس حد کو پہنچے کہ حرکت تھمنے یا جدا ہونے کے بعد کچھ رنگ لائے چنداں عجب نہیں۔ بعدات اس لئے
کہ ظہور از بعد عدم معدیت پتھر اس وقت متحرک ہوتا ہے جب ہاتھ کی وہ حرکت ختم ہو جاتی ہے اور پتھر اس سے
جدا ہو جاتا ہے۔ ہوا و آب کی حرکت وضعیہ دوبارہ دفع کا اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ حرکت وضعیہ عین ذاتیہ
ہو خواہ عرضیہ اس کی تحقیق زیادات فصلیہ کلام میں آتی ہے۔ قوت دفع نہیں اس میں کسی طرف کو بڑھنا
نہیں کہ راہ میں جو پڑے اُسے دفع کرے وہ اپنی راہ میں خود ہی ہے دوسرا اگر اس کے حیّز میں اس طرح ہے
کہ سب طرف سے اسے حد گردہ سے متصل ہے۔ جیسے گرد آب و ہوا ئیں ہوتا ہے تو اگر گرد اسے نخی حکت
ہے وہ اس میں اٹھا ہوا چلا جائے گا، خود اس میں نام کو جنبش نہ ہوگی ورنہ گر پڑے گا تو عظیم پتھر کہ ہوا کے
اندر ہے جسے ہوا ایک آن کو بھی سہارا نہیں دے سکتی ہے محال عقل ہے کہ ساکن وقت میں جس وقت
پتا بھی نہیں ہلتا ہوا اس سے من کی حل کر اپنی گود میں لے کر گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ اڑ جائے، جب
حرکت مستدیر پائے جو متحرک حیز میں اسے بوجہ مذکور ہوا اصلاً جنبش نہیں دیتی تو وہ فرض کیا ہے جو پتھر کے
سر میں ہو جائے گا اور بداہتہً محال ہے کہ پتھر خود بخود ہزاروں میل اڑنے لگے۔ لاجرم مثالیں ہوئیں اور
زمین کی حرکت باطل، اور اگر کہو کہ نہیں بلکہ حرکت مستدیرہ بھی دھکا دیتی ہے اور جو اس کے حیّز میں ہوا
اسے بھی، یا نمبر ۲۲ میں ہماری تحقیق سے اخذ کردہ یہ حرکت وضعیہ نہیں بلکہ حرکات متوالیہ کا مجموعہ تو چشم ما
روشن دل ما شاد حرکت زمین و ہوا کا بوجہ سہیں پر خاتمہ ہو گیا۔
یکم: ذرا سی آندھی جس کی چال گھنٹے میں تیس چالیس ہی میل ہو بڑے سے بڑے پیڑوں کو
جڑ سے اکھاڑ دیتی ہے، شہروں کو ہلا دیتی ہے۔ یہ آنکھ پھیر کی اتنی عظیم شدید آندھی گھنٹے میں ۱۰۳۶ میل

44
24

اڑسے والی کیا کچھ قہر نہ ڈھاتی ۔ انسان وحیوان کی کیا جان ہے پہاڑوں کو سلامت نہ رکھتی ۔

دوم تا ششم ، یونہی وہ آٹھ پہاڑ کی تین دلیل (۵۳ تا ۵۵) تھے اور پانچ زیادات فضلیہ میں آئے یہ باطل ہو سکتے ہیں اور باطل ہوں گے ۔

ہفتم ، اب کہ پتھر وغیرہ کی حرکت بھی تم نے وضعیہ زمین کی قسریہ ٹھہری اس دفع چہارم سے معترض رہی کہ حرکت قسریہ میں ضرور ضعیف وقوی پر اثر کا تفاوت لازم ، اگر اثر صرف رکے تو قابل تو من بھر کے پتھر کو کون ساتھ لائے گا ۔ اور اگر من بھر کے پتھر کو منٹ میں ۲۰ میل پھینکا تو ماشہ بھر پتھر کو کے ہزار میل پھینکے مساوات کیسے رہ سکتی ہے ۔ بہرحال ثابت ہوا زمین کی حرکت باطل ہے ۔

ثامنا یہ کہ تمہاری بالغ ڈھیل ڈالنے سے تعاقب ہاں کرتی کریں ، جب کسی جسم میں حرکت بھر جاتی ہے اس کے بعد اس قوت کے پھر ختم ہونے تک وہ محرک کا محتاج نہیں رہتا نہ حل نکلنے پر دفعۃً اپنی میل طبعی یا جذب زمین سے گرجاتا ہے بلکہ یہاں تک کہ وہ قوت رفتہ رفتہ ضعیف ہوتی اور بالآخر میل یا جذب اس پر غالب آتا ہے پھینکے ہوئے پتھر سے دونوں باتیں واضح ہیں اگر خود اجسام میں ان حرکات کی بھر جاتی تو چلتی کشتی میں جو پتھر اس میں حرکت بھری ہوئی ہے چاہئے کہ کشتی ٹھہرنے پر بھی یہ سب کچھ دیر تک چلتے رہیں برتن صندوق وغیرہ میں ہلکے ہیں چند سیکنڈ تو آگے سرکیں کشتی معاذاللہ دفعۃً ٹوٹ جائے تو آدمی کچھ دور تو کشتی کی چال چلیں پل میں بیچ کا تختہ ٹوٹ جائے تو فوراً نیچے نہ جائیں بلکہ کچھ دور چل کر میل یا جذب کا اثر لیں ۔ گھوڑا اگر جب بھی ذرا منٹ کچھ دیر ہوا پر گھوڑے کی دوڑ اڑے کہ جب تک حرکت بھری ہے جذب سے متاثر نہ ہوگا ۔ جہاز رکنے پر وہ قطرے کہ شیشے میں گر رہے تھے اب جہت حرکت کی طرف آگے گریں بلکہ ان کے اتنے میں جہاز رک جائے تو یہاں تک سیدھے آتے آتے فوراً آگے بڑھ جائیں کہ نیچے کا شیشہ ٹھہر گیا اور ان میں ابھی حرکت باقی ہے ۔ یونہی جہاز رکتے ہی مستول سے پتھر پھینکیں تو اب اس کے نیچے نہ گرے بلکہ آگے بڑھ کر اور اس کے گرتے جہاز روک لیں تو آدھے رستے سے فوراً سمت بدل دے تیز چلتی گاڑی میں جس کی پشت گھوڑوں کی طرف ہے ۔ دفعۃً رکنے پر ان کے سر آگے کو نہ جھکیں بلکہ سر پیچھے کو سرکیں کہ ان میں ادھر کی کھنچی ہوئی ہے ۔ ریل رکتے ہی نارنگی اچھالیں تو اب ہاتھ میں نہ آئے آگے بڑھ کر گرے ۔ وبس یہ ہیں صدہا اور کتنے استحالے تم پر پڑے ۔

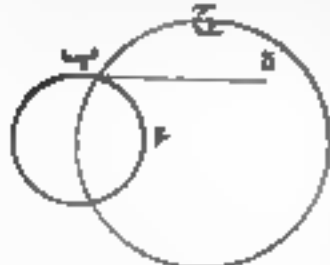
تاسعاً پتھر کو زمین پر رکھا اس کے ساتھ گھوم رہا ہے اس کی یہ حرکت وضعیہ نہیں کہ وہ گرد اپنے محور پر گھومتا ہے اور خود اس میں حرکت بھری ہے جس کا مقتضی آگے بڑھتا اور دائرہ زمین کو قطع کرتا ہے اگرچہ کچھ دیر کو ہوا اور زمین رک جائیں پتھر جب بھی چلے گا تو کہ چلے کہ محرک کے رکنے پر بھی اس کی حرکت باقی رہتی ہے

تو اس کے حق میں ضرور اضافیہ ہے یہ بات اور ہے کہ زمین و جو ابھی اس کے ساتھ ساتھ چل رہے ہیں جس سے آئین نہیں بدلتا یہ یوں نہیں کہ وہ آئین بدلنا نہیں چاہتا بلکہ یوں ہے کہ آئین اس کا پیچھا نہیں چھوڑتا غرض شک نہیں کہ دائرۂ زمین پر اس کی حرکت ایسی ہی ہے جیسے مجموعۂ کرۂ زمین و دیگر سیارات کے اپنے مدار پر کہ قطعاً اضافیہ ہے اور حرکت اضافیہ اپنے مقابل کی ضرور مدافعت کرتی ہے تو لازم کہ پتھر کا ٹکڑا جو زمین پر رکھا ہے جسے تم مشرق کی طرف ایک انگل سے سرکا سکو اسے مغرب کی طرف چاروں ہاتھ پاؤں کے زور سے جنبش نہ دے سکو کہ اس میں مشرق کی طرف فی ساعت ہزار میل دوڑنے کا زور بھرا ہوا ہے یہ رد کیا تمہاری سہل مان لے گا کہ تمہیں الٹا نہ پھینکے گا۔

رابعاً بیچارے پتھر کے سر ایک ہی حرکت نہیں یک نشد دو شد ہے زمین کی اپنی طور پر حرکت اسے مشرق کی طرف فی ساعت ہزار میل سے زیادہ دوڑاتی ہے اور اپنے مدار پر حرکت اسے مدار کی طرف ہر منٹ میں گیارہ سو میل سے زیادہ دوڑاتی ہے ایک جسم ایک وقت میں دو طرف کو صرف تین صورتوں میں حرکت کر سکتا ہے۔

(۱) ایک وضعیہ ہو دوسری اینیہ۔ جیسے بٹو کا گھومتے ہوئے بڑھنا۔

(۲) دونوں اینیہ ہوں مگر عرضیہ جیسے اس آدمی کے کپڑے جو کشتی کے اندر مغرب کو چل رہا ہے اور کشتی مشرق کو۔

(۳) ایک ذاتیہ ہو دوسری عرضیہ جیسے شخص مذکور کی کشتی میں حرکت، مگر یہ کہ دونوں اینیہ ہوں اور دونوں ذاتیہ، یہ قطعاً محال ہے ورنہ ایک جسم وقت واحد میں دو مکانوں میں ہو۔ ہاں دو دھکے اسے دو مختلف غیر متقابل اطراف کو حرکت دیں تو وہ ان دونوں میں سے کسی طرف نہ جائے گا بلکہ دونوں جہتوں کے بیچ میں گزرے گا جیسا کہ ابھی مثال ششم کے رد میں گزرا، تو یہ پتھر کہ زمین پر رکھا ہے اور تم عرضیہ سے بھاگ کر خود اس میں حرکت بھر چکے تو دونوں اس کی ذاتیہ ہوئیں اور ہم بیان کر چکے کہ اس کے حق میں وہ شرقی حرکت بھی وضعیہ نہیں اینیہ ہے تو وقت واحد میں متکلب واحد دو مختلف جہت کو دو حرکت اینیہ ذاتیہ ہرگز نہ کرے گا

بلکہ ان کے بیچ میں گزرے گا۔ اب زمین ج مقام ب پر پتھر ہے زمین کی حرکت صاعدہ نے اس میں ج کی طرف جانے کی تڑک بھری اور حرکت مستدیرہ نے ء کی طرف آنے کی کھینچ دی تو پتھر نہ ج کو جائے گا نہ ء کو آئے گا بلکہ ہ کی طرف اڑے گا تو لازم کہ نہ ایک پتھر بلکہ تمام اسباب صندوق پٹارے برتن پلنگ وغیرہ وغیرہ بلکہ انسان حیوان سب کے سب ہر وقت

ہوا میں اڑتے رہیں تم نے دیکھا کہ عرضیہ سے بھاگ کر تو اجسام میں کوک بھرتا اس سے بھی زیادہ کس درجہ فاحش تھا۔ لاجرم وہ گیارہ[1] دلیلیں یہی لاجواب ہیں (زیادات فصل ۵) خاتمۂ کتب حکمت یونانیہ یعنی ہدیہ سعیدیہ میں حرکت ارض پر کلام مبسوط ہوا جس میں سے بحث اور اس کے ابطال پر آٹھ دلیلیں اپنی طبع زاد کہیں جن میں سے ایک دفع دوم میں گزری اور دو[2] تذییل میں آتی ہیں پانچ کی یہاں تحصیل کریں۔ یہ دلیلیں مزعوم مخالف تحرک باقی بھنوا بالفرض ہو و ہوا بالفرض زمینی کرہ کی حرکت وضعیہ پر کلام شدید ہے خصوصاً بطور طبیعیات یونانی جس میں ہدیہ سعیدیہ ہے۔ جن میں ابطال بتوفیقہ تعالیٰ اپنی تحقیق سے ان کا رخ بدل کر تصحیح و تائید میں لیں گے۔

دلیل ۱۰۱: ہوا کی حرکت شرقیہ[3] کہ اس قدر تیز ہے اس کے کبھی چلنے سے بدرجہا سخت ہوگی تو چاہیے پروائی کبھی چلتی معلوم ہی نہ ہو ہمیشہ پچھوا ہی رہے

دلیل ۱۰۲: پر وغیرہ ہلکے اجسام پچھوا میں مغرب کو کیوں کر جاتے ہیں حالانکہ وہ تھرآمدی مشرق کو چلتی ہوئی انھیں پیچھے پھینکتی ہے۔

دلیل ۱۰۳: تھمی ہوا میں دو پرند مساوی قوت سے شرق و مغرب کو اڑیں ان کی اڑان کیونکر برابر رہتی ہے حالانکہ ہوا پہلے کی معاون اور دوسرے کی معاوق ہے، یونہی دو کشتیاں۔

دلیل ۱۰۴: تیز پچھوا میں مغرب کو اڑنے والا پرند تیز جاتا ہے اور مشرق والا سست کہ پچھوا اول کا معاون دوم کا معاوق ہے، جو مشرق کو دورہ تو اس کا عکس لازم تھا کہ اول معاون پچھوا ضعیف ہے اور معاوق حرکت شرقیہ قوی اور ثانی میں عکس، یونہی دو کشتیاں

---

[1] ان پانچ کا طبع زاد کہنا مشکوک ہو گیا کہ ان کے مآخذ شرح حکمۃ العین میں نظر آئے جن کا بیان دفع ۸۰ میں گزرا، ہاں توارد بعید نہیں بلکہ اظہر ہے ورنہ شارح مذکور نے ان پر جو رد کئے ہدیہ سعیدیہ میں ان کے دفع کی طرف توجہ ہوتی یا انھیں دیکھ کر یہ دلائل ذکر ہی نہ کیے جاتے ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] ہر جگہ ہم نے لفظ عرضیہ بوجہ معلوم کم کر دیا ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

[3] یہاں زیادہ تفصیل سے کام لیا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اوپر دریا و ہوا اس مزعوم حرکت کا پتہ نہیں ہوتا بلکہ ظاہر ہے جو دو کشتی کا اگر دریا ہے اور دو قول سے کہ ہیں مشرقی غربی دونوں کشتیاں کہ مساوی قوت سے چلیں مساوی چلیں گی اور پانی جاری ہے تیز ہوگی اور دوسری سست اور دریا و ہوا دونوں کی حرکت ایک طرف کو ہے تو موافق بہت تیز مخالف بہت سست اور دو طرف کو تو ہوا و دریا جس کی حرکت زائد ہے اس کی موافق بقدر اس زیادت کے تیز اور دوسری سست ۱۲ منہ غفرلہ۔

دلیل ۱۰۵: آدمی جب تیز ہوا میں اس کے سامنے آتا ہو، ہوا کو اپنی مدافعت کرتا پائے گا مگر یہاں مشرق و مغرب دونوں طرف چلنے میں کوئی احساس نہیں ہوتا۔

اقول ان پانچ دلیلوں کا حاصل یہ ہے کہ چلتی ہوا اپنے سامنے کی شے کو دفع کرتی ہے اور یہ مدافعت یہاں نہیں، لہذا ہوا کی حرکت مستدیرہ باطل، اور وہ حرکت زمین کو لازم تھی اور انتفائے لازم انتفائے ملزوم ہے تو حرکتِ زمین باطل۔ مگر حق یہ ہے کہ مدافعت اس وقت حرکتِ اینیہ میں ہے، جیسے پانی کی موجیں، ہوا کے جھونکے، جس میں ہر لاحق مکان سابق میں آنا چاہتا ہے تو اسے دفع کرتا ہے اب اس ہوا یا پانی میں اگر مثلاً انسان چلے تو وہ ایسے مکان میں آیا جس پر پیچھے اور صدمے متواتر چلے آتے ہیں لہذا اگر اس کا منہ ادھر کو ہے مدافعت پائے گا اور پشت تو معاونت مگر حرکتِ وضعیہ حرکت واحدہ کل کُرہ کو عارض ہے نہ کہ اجزائے منفردہ کی کثیر حرکاتِ اینیہ متوالیہ کا مجموعہ کہ طبعیات میں ثابت ہو چکا کہ جسم متصل وحدانی ہے اس میں بالفعل اجزاء ہی نہیں اور اگر اجزاء سے ترکیب ہو جب بھی حرکتِ وضعیہ میں تموج و تلاطمِ آب و ہوا کی طرح تدافع نہیں۔ اس میں کوئی جزء دوسرے کو دفع نہیں کرتا کہ دفع کرے کہ اپنی راہ میں کسی کو اپنی طرف آگے یا پاس کی یا اپنی جہت میں اپنے سے کم چلتا پائے۔ یہی تین صورتیں دفع کی ہیں اور وہ سب یہاں مفقود بلکہ سب اجزاء ایک ہی طرف کو یکساں چال سے اپنی اپنی جگہ قائم چلے جاتے ہیں تو جو جزء جس جگہ بڑھنا چاہے اس سے پہلا جزء اس کے وہاں پہنچنے سے پہلے اس کے لئے جگہ خالی کر چکا ہوگا اور جب یہاں تلاطم تدافع نہیں تو احساس کس کا ہوگا، اگر کہیے یہ تو کُرے کی اپنی حالت ہوئی جب مثلاً انسان اس میں داخل ہوا تو تفرقِ اتصال ہوا بیشک ہوا اب ضرور ہے کہ آنے والا اسے دفع کرے۔

اقول دفع تو جب کرے کہ یہ حصہ خود چلتا ہو، حصہ کوئی بھی نہیں چلتا کل کُرہ متحرک ہے جس کے بعض اجزاء کی جگہ اب انسان ہے جسم اتصالِ اجزاء کے ماتحت ایک جزء دوسرے کو دفع نہ کرتا تھا اب اُسے بھی کوئی دفع نہ کرے گا۔

اگر کہے کلام اس میں ہے کہ وہ داخل مثل انسان اس حرکت کے خلافِ جہت اس جسم میں چلے تو اس کا مزاحم ہوگا اور مزاحم کی مدافعت ضرور۔

اقول جب متابع ہے مزاحم کہاں اس حرکت کے ساتھ خود چل رہا ہے اس کی مخالفت نہیں کرتا ہاں اپنی ذاتی حرکت سے پانی یا ہوا کو چیرتا ہے اس میں جتنی معاونت ہوتی ہے ہوا کی ورنہ نہیں، بالجملہ یہاں اجزاء میں تدافع نہیں تو اس میں انسان جہاں داخل ہو یا چلے ایسے مکان میں ہوگا جس پر کسی طرف سے دفع نہیں اور اس پر حرکتِ مستقلہ نہیں خود اس کا شریک و تابع ہے تو کسی طرف نہ معاونت

پائے گا نہ مقاومت۔ یونہی اجسام اور مزعوم پر ان دلائل کی گنجائش۔

اقول یہ کلام بروجہ تحقیق تھا کہ حرکتِ وضعیہ ان دلائل سے رد نہیں ہوتی مگر ہم ثابت کر آئے کہ زمین کی یہ حرکت اگر ہے تو ہرگز وضعیہ نہیں بلکہ قطعی حرکت کی جدا حرکت اینیہ ہے اور حرکتِ اینیہ میں بیشک دفع ہے، یونہی یہ پانچوں دلائل بھی صحیح ہو جائیں گے، ان کی بنا دوسرے جسم کو دفع کرنے پر ہے، اور ہمارے دلائل ۸۰ تا ۹۰ کی اجزاء کے تدافع و تلاطم اور خلافت میں ہے کہ اس سے صادق واقع ہے والحمد للہ علی ما علم وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا وآلہ وصحبہ وسلم۔ بحمد اللہ تعالیٰ ایک سو پانچ [۱۰۵] دلیلیں ہیں، نوے [۹۰] خاص ہماری ایجاد اور پندرہ [۱۵] اگلوں[۱] سے، جن میں فصل اول کی پہلی اور دوم کی پچاس [۵۰] اور سوم کی دلیل ۳۸، یہ ۵۲ دلیلیں زمین کی حرکت گرد شمس اور حرکت گرد محور دونوں کو باطل کرتی ہیں، اور فصل سوم کی ۴۳ تا ۵۵، ۱۰۵ با استثناء ۹۹، ۱۰۰ جملہ تینتیس [۳۳] خاص حرکت محوری کا رد ہیں۔ اول کی اخیر گیارہ [۱۱] اور سوم کی ۶۳ تا ۸۲ بیس [۲۰] ہیں، اور ۹۹، ۱۰۰ جملہ تینتیس [۳۳] خاص حرکت گردش شمس کا رد ہیں تو محور پر گردش زمین بہتّر [۷۲] دلائل مردود اور آفتاب کے گرد زمین کا دورہ پچاسی (۸۵) دلیلوں سے باطل، وللہ الحمد وصلی اللہ تعالیٰ علی نبی الحمد وآلہ وصحبہ الاکارم الحمد آمین!

(تذییل) ردِ دیگر دلائل فلسفہ قدیمہ میں

الحمد للہ! ہم نے ابطال حرکتِ زمین پر ایک سو پانچ [۱۰۵] دلائل قاہرہ قائم کئے کتب گزشتگان[۲] مثل مجسطی بطلیموس و تحریر طوسی و شرح علامہ برجندی و تذکرۂ طوسی و شرح فاضل خضری و شمس بازغہ محقق جونپوری و ہدیہ فاضل خیرآبادی وغیرہا میں بعض اور دلائل ہیں جن پر اگرچہ انھوں نے اعتماد کیا ہمارے نزدیک باطل ہیں

---

[۱] اگلوں کے کلام میں ہم نے چوبیس [۲۴] دلیلیں پائیں، ایک ردِ جاذبیت میں صحیح ہے اور ہم نے اسے تین کر دیا اور تئیس [۲۳] زمین کی حرکتِ محوری کے رد میں، ان میں گیارہ [۱۱] محض باطل ہیں، ایک دفع دوم میں گزری اور باقی تذییل میں آتی ہیں، ان میں دفع دوم والی اور دو آخر تذییل کی یہ تین ایجادات فاضل خیرآبادی سے ہیں۔ رہیں بارہ [۱۲]، ان میں پانچ کہ یہی زیاداتِ فضیلہ میں جس شے کے ابطال کو تھیں اسے باطل نہ کرسکیں باقی سات کہ ان سے اگلوں کی تھیں اور انھوں نے خود رد کردیں، یونہی تیس کی تیس [۳۰] رد ہوتیں مگر ہم نے زیاداتِ فضیلہ کی پانچ کو رخ بدل کر صحیح کردیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

[۲] مثل حکمۃ العین کاتبی قزوینی کمیذ طوسی شرح حکمۃ العین میرک بخاری ۱۲ منہ غفرلہ۔

انھیں بھی مع مختصر کلام ذکر کردیں۔ وباللہ التوفیق وبہ استعین (اور توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہے اور اسی سے مدد چاہتا ہوں) وہ دو عشرہ تعلیلیں ہیں کچھ اسی رنگ کی جو گزریں اور ہم نے ان کی تصحیح و توجیہ کی انھیں مقدم رکھیں کہ بعض مقارن جنس ہو اور کچھ خاص اصول فلسفہ قدیمہ پر مبنی جن کے شافی و کافی ابطال میں بعونہ تعالٰی ایک مستقل کتاب الکلمۃ الملہمہ جدا تصنیف کی یہاں پر حوالہ کافی۔ واللہ الموفق۔

تعلیل اول: دو کشتیاں برابر قوت سے چلیں، ایک مشرق ایک مغرب کو، اگر زمین متحرک اور دریا اس کا تابع ہو تو لازم کہ شرقی بہت تیز نظر آئے کہ دو حرکتوں سے جارہی ہے ایک اپنی تحریک ملاح سے دوسری دریا کی حرکت ارض سے ہے، اور غربی بہت آہستہ کہ صرف اپنی حرکت سے جارہی ہے اور اس پر معاوقت حرکت شرقیہ دریا کا علاوہ بلکہ چاہیے اس کی حرکت محسوس بھی نہ ہو ہوا کو بھی اسی حرکت زمین سے متحرک ماننا نفع نہ دے گا اور شناعت بڑھے گا کہ اب شرقیہ تین طاقتوں سے جارہی ہے اور غربیہ پر دو طاقتیں مزاحم ہیں (ہدیہ سعیدیہ)۔

اقول: یہ دلیل ۱۰ کا عکس ہے وہاں ہوا کو تابع زمین نہ مان کر لازم کیا تھا کہ متحرک غربی سے شرقی بہت سست ہے بلکہ خود بھی غربی ہو جائے یہاں دریا و ہوا کو تابع مان کر یہ لازم کرنا چاہا ہے کہ متحرک شرقی سے غربی بہت سست ہے بلکہ اس کی حرکت محسوس بھی نہ ہو، یہاں بھی اس پر اقتصار کرنا نہ تھا اسی طرح کہنا تھا کہ بلکہ مغرب کو جانے والی مشرق کو جاتی معلوم ہو۔

اقول: عکس چاہا مگر نہ بنا، اصلا وارد نہیں، زمین کو اگر حرکت اور دریا و ہوا کو اس کی تبعیت ہے تو اس میں جبال و اشجار اور یہ کشتیاں اور ان کے اور باہر کے تمام انسان حیوان سب یکساں شریک ہیں تو اس سے ان میں تفاوت نہیں پڑسکتا نہ کہ اس کے امتیاز کا ان کے پاس کوئی ذریعہ کشتیاں اپنی چال سے

عـہ پھر شرح حکمۃ العین میں ایک اور دلیل علیل (کمزور) دیکھی جس کا پیش درباره نفی حرکت اینیہ زمین اقتضب دیا قال او تحریك من الوسط حرکۃ اینیۃ یعرض ما یعرض لو لم تکن فیہ[1] اھ **اقول** نعم لولا القسر فان قلت لا یدوم اقول اولا ممنوع و ثانیا فلو تنقلت ھو سبل دوامیہ ۱۲ منہ غفرلہ

میں کہتا ہوں کہ آپ کی بات اس وقت قابل تسلیم ہے اگر قسر نہ ہو (سوال) قسر ہمیشہ تو نہیں رہے گا (جواب) (۱) یہ ممنوع ہے رہ سکتا ہے قسر دائمی ہو) (۲) حرکت اینیہ قسر سے منتقل نہ ہوئی بلکہ اس کا دوام منتقل ہوا۔ (ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

---

[1] شرح حکمۃ العین

جتنا چلیں وہی محسوس ہوگا، برابر رفتار سے بڑھی ہیں تو برابر فاصلے سے ایک مشرق اور دوسری مغرب کو معلوم ہوگی
مثلاً دریا کنارے ایک درخت کے محاذات سے چلیں اور وہیں کنارے پر کچھ لوگ کھڑے ہیں اگر صرف کشتیاں اس
مشرقی حرکت فی ثانیہ ۱.۵ گز میں شریک ہوتیں اور وہ درخت و ناظرین اس سے جدا رہتے اور ہر کشتی اس
سیکنڈ میں مثلاً ایک ایک گز چلتی تو ضرور ایک ہی سیکنڈ کے بعد دونوں کشتیوں میں دو گز کا فاصلہ ہو جاتا اور
درخت دونوں سے مغرب کی طرف رہ جاتا، غربی سے ۰.۵ گز کے فصل پر اور شرقی سے ۲.۵ گز پر، اور
کنارے کے آدمی غربی کشتی کو بھی اسی تیز چال سے مشرق کو جاتی دیکھتے کہ ایک سیکنڈ میں ۰.۵ گز آگے گئی
ذرہ کہ اس کی حرکت محسوس نہ ہوئی، لیکن درخت و ناظرین سب اسی ایک ناؤ میں سوار ہیں جو اسی تیزی سے
ان سب کو مشرق لئے جارہی ہے تو مشرقی کشتی اسی سیکنڈ میں وہاں سے ۲.۵ گز بڑھی اور غربی ۰.۵ گز
اور درخت و ناظرین ۱.۵ گز، سب کے سب مشرق کو، تو درخت و ناظرین سے مشرقی کشتی کا فاصلہ صرف
ایک گز مشرق کو ہوا اور غربی کا فقط ایک گز مغرب کو، لہذا ناظرین کشتیوں کو دیکھنے سے دونوں کشتی کے سوا درخت
پر نظر سے یہی سمجھیں گے کہ اس سیکنڈ میں دونوں کشتیاں ایک ایک گز برابر چلیں اور یہ کہ شرقی مشرق کو ہٹی اور غربی
مغرب کو۔ اس کی نظیر وہ کشتی ہے کہ مثلاً مشرق کو فی ثانیہ دس گز کی چال جارہی ہے اور کشتی کا طول بیس گز
ہے اس کے وسط کے محاذی کنارے پر ایک درخت اور کچھ ناظرین ہیں اسی کے محاذات سے دو شخص کشتی
کے اندر ایک چال سے فی ثانیہ پانچ گز چلے ایک مشرق ایک مغرب کو، دونوں برابر دو ہی سیکنڈ میں کشتی کے
کناروں پر پہنچیں گے اور اگر اپنی چال پر نظر کریں گے اس میں کچھ تفاوت نہ پائیں گے اور یقیناً ایک کشتی کے کنارہ
شرقی پر پہنچا دوسرا غربی پر، تو ضرور وہ مشرق کو ہٹا یہ مغرب کو، لیکن باہر والے ناظرین دیکھیں گے کہ وہ جو مشرق
کو چلا ان سے تیس گز کے فاصلے پر ہوگیا کہ دو سیکنڈ میں بیس گز کشتی بڑھی اور دس گز یہ، اور وہ جو مغرب کو چلا
ان سے غربی ہونے کے عوض وہ بھی ان سے مشرق ہی کو ہٹا مگر صرف دس گز کہ دس گز مغرب کو بڑھا اور کشتی
اسے بیس گز مشرق کو لے گئی تو دراصل مشرق کو دس گز جانا ہوا، تو ناظرین دونوں کو مشرق میں ہٹتا پائیں گے
مشرقی کو تیز، مغربی کو سست۔ یونہی اندر چلنے والے اس درخت پر نظر کریں تو یہی دیکھیں گے کہ وہ دونوں
سے مغرب کو رہ گیا مشرقی سے تیس گز غربی سے دس گز۔ اور اگر ان کی چال کشتی کے برابر ہے تو ایک ہی سیکنڈ
میں شرقی بیس گز مشرق کو ہٹ جائے گا اور غربی وہیں کا وہیں نظر آئے گا درخت و ناظرین کی محاذات
نہ چھوڑے گا کہ جتنا یہ مغرب کو بڑھتا ہے کشتی اتنا ہی اسے مشرق کو لے جاتی ہے، دونوں چالیں ساقط ہوکر
محاذات قائم رہی۔ تو وہ جو تم چاہتے ہو یہاں کشتی نشینوں اور ناظرین سب کو محسوس ہوا اس لئے کہ ناظرین
اور وہ درخت جس سے سواران کشتی نے اندازہ کیا کہ کشتی کی چال میں شریک نہ تھے بخلاف صورت سابقہ کہ اس

جب برابر ہیں تو کوئی ذریعہ امتیاز نہیں کشتی کی ذاتی ہی چالیں سب کو محسوس ہوں گی وہیں تو اس کے لئے افقی رُخ لے وہ ناظرین ہوں جو کُرۂ زمین و ہوا سے باہر ہوں کہ اس کی چال میں شریک نہ ہوں یا اہل زمین کے اپنے اور اس کے لئے اسی قسم کی کوئی ساکن شئے ہو، وہ کہاں، کواکب کا بُعد اتنا ہے کہ کشتیوں کی یہ چالیں وہاں ایک نقطہ ہیں، سحاب ضرور قریب ہے وہ چار ہی میل اونچا ہے مگر وہ خود اسی ناؤ میں سوار ہے بذریعہ ہوا شریک رفتار ہے لہٰذا امتیاز معدوم اور اعتراض ساقط۔

تعلیل دوم: وہ طائر کہ ہوا میں ایک پرواز سے مشرق و مغرب کو اُڑے اگر ہوا بھی زمین کے ساتھ متحرک ہے تو مشرقی بہت تیز ہو جائے اور غربی ہوا میں ٹھہرا معلوم ہو یا بہت سُست اور اگر نہیں تو لازم کہ وہ مشرقی کو اُڑے مغرب میں پڑے۔ (۱ھ بیہ)

اقول یہ کوئی نئی بات نہیں تعلیل سابق اور دلیل ۱۹ کو جمع کر دیا ہے ہوا تابع نہ ماننے پر وہ دلیل ۱۹ ہے جو شکار تبعیت پر یقیناً صحیح ہے اور ماننے پر یہی تعلیل اول ہے جو تبعیت مانو تو باطل نہ مانو تو باطل۔ مانو تو اس روشن بیان سے جو ابھی سُنا اور نہ مانو تو کشتیوں پرندوں کی اپنی ذاتی حرکتیں رہ گئیں سرے سے بنائے دلیل ہی اُڑ گئے۔ بالجملہ یہ تعلیل علیل کہ ایک شق کے ابطال سے کلیل۔

تعلیل سوم: حرکت یومیہ سب سے تیز حرکت ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ جسم جتنا لطیف تر اس کی حرکت سریع تر۔ ہوا اجسام ارضیہ سے بہت تیز جاتی ہے تو اس حرکت کا فلک ہی کے لئے ثبوت کرنا زیادہ مناسب کہ ہوا و نار سے بھی لطیف تر ہے (تحریر اقلیدس مقالہ اولیٰ فصل سوم)، یہ صراحۃً نری خطابی بات ہے (شرح چغمینی)۔

اقول اس کی نظیر ادھر سے بھی پیش ہوتی ہے کہ اتنے بڑے اجسام کے گھومنے سے چھوٹے جسم کا گھومنا آسان ہے (مسیبہ یہ)

اوّلاً مخالف آسمان کا قائل ہی نہیں اور لطیف معلوم یعنی ہوا کو شریک حرکت مانتا ہے۔

ثانیاً فلک کے الطف ہونے پر کیا دلیل۔ اگر عناصر ہی دیکھ رہے ہیں کہ ہوا لطیف اعلیٰ ہے اور نار ان سے بھی اعلیٰ تو ان سے بھی الطف۔

اقول یہ فلک میں میل مستقیم ماننا ہو گا جو فلسفہ قدیمہ کی بنا ڈھا دے گا اس کی تصریح ہے کہ

علہ **قول** اس کی اتنی تقریر بھی ہم نے کی اصل میں اتنی ہی ہے جو حاشیہ آئندہ میں شرح سے آتی ہے ۱۲ منہ غفرلہ

علہ ان اعتراضوں سے کہ اکثر دلائل آئندہ پر بھی آئیں گے یہ دکھایا گیا ہے کہ یہ تعلیل جس طرح تحقیقی صحیح نہیں یونہی الزامی بھی نہیں ہو سکتیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

فلک جب ثقیل نہ ہو خفیف بھی نہیں۔ اگر کہئے اس کی لطافت پر نظر نہیں آتا۔

اقول اولاً اس میں نار و ہوا بھی شریک۔

ثانیاً عدم لون نظر نہ آنے کو کافی اگرچہ کتنا ہی کثیف ہو۔

ثالثاً نظر نہ آنا تمہاری جہالت ہے یہ سقف نیلگوں کہ نظر آرہی ہے یقیناً فلک قمر ہے جس کا مسلکی بیان خاتمہ میں آئے گا ان شاء اللہ تعالٰی، پھر اصل تعلیل پر۔

ثالثاً و رابعاً ورود اور زیر تعلیل ششم آسان ہیں۔

تعلیل چہارم

: جرم لطیف متشابہ الاجزاء یعنی فلک سے حرکت مستدیرہ کی نفی اور جرم کثیف مختلف الاجزاء یعنی ارض کے لئے اثبات خلاف طبعیات ہے (تحریر مجسطی)۔

اقول اولاً ان کے نزدیک فلک کہاں تو نفی جنی موضوع ہے۔

ثانیاً اجزائے زمین طبیعت میں مختلف نہیں کہ مثل فلک بسیط ہے اور امور زائدہ میں اختلاف جیسے جہال ارباب ہیئات فلکیات میں بھی معلوم و مشہود کہ اول و متمات و مدار ہیں کواکب اور ان کی حرکات و جہات اور جب یہ ان آثار افلاک میں منافی بساطت نہ ہو، فلک جرم میں ہو تو کون مانع۔ عدم علم علم عدم نہیں۔

ثالثاً کون سا طبعیات کا مسئلہ ہے کہ کثافت مانع حرکت مستدیرہ ہے۔ غایت یہ کہ الطف انسب تو محض خطابیت ہوئی۔

رابعاً ہوا سے نفی ہوئی تو حرکت طبعیہ ارض کی قسریہ پر کیا اعتراض

خامساً و سادساً زیر تعلیل ششم۔

تعلیل پنجم

: فلک میں مبدء میل مستدیر ہے اور زمین میں مبدء میل مستقیم تو دونوں کی طبیعت متضاد کہ اگر زمین حرکت مستدیرہ قسری تو اس میں شریک فلک ہو جائے اور اشتراک ضدین جائز نہیں (تحریر مجسطی)۔ علامہ برجندی نے شرح میں اس پر دو اعتراض کئے:

اوّل: تمہارے نزدیک فلک پر خرق محال تو کیونکر معلوم ہوا کہ اس کے اجزاء میں میل مستقیم نہیں۔

دوم: کیا محال ہے کہ اجزاء میں میل مستقیم ہے اور کل میں میل مستدیر۔

---

[1] شرح برجندی میں پہلے ہی فقرے کو ایک دلیل ٹھہرایا کہ جرم لطیف متشابہ الاجزاء سے نفی خلاف طبعیات ہے اور دوسرے فقرے کو دلیل سابق کا جز ٹھہرایا کہ جرم کثیف کے لئے اثبات یہی ہے کہ ہوا کہ فلک سے کم لطیف ہے وہ تو اجسام ارضیہ سے اشرح ہے تو حرکت مستدیرہ فلک ہی کی انسب انتہی اور اظہر وہ ہے جو ہم نے کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

اقول اولاً جب تجزیہ فلک محال ہو تو محال کی نسبت یہ پوچھنا کہاں سے جانا کہ اس میں میل مستقیم نہیں کیا معنی۔

ثانیاً استحالۂ خرق بربنائے استحالۂ میل مستقیم ہی کہتے ہیں اور اس کا استحالہ فلک واجزاء دونوں پر ایک ہی دلیل دیتے ہیں اگرچہ وہ مبطل اور ان کے دلائل باطل کلام اسی تقدیر پر ہے۔

ثالثاً جزو وکل کی جب طبیعت متحد ہے جیسے زمین وکلوخ تو مقتضائے طبع کا انجام لازم۔ علامہ سے ایسے اعتراضوں کا تعجب ہے صحیح اعتراض ہم بتائیں۔[1]

فاقول اولاً مخالف فلک ہی کا قائل نہیں، اس میں مبدء میل مستدیر دکھانا۔

ثانیاً نہ وہ زمین میں مبدء میل مستقیم مانے، ڈھیلے کا گرنا جذب سے ہے۔

ثالثاً تمہارے نزدیک فلک کی حرکت مستدیرہ طبعی نہیں زمین میں طبعی ہو تو متضاد طبائع کا مقتضی میں اشتراک کب ہوا اور محال یہی ہے۔

رابعاً یہی کہ بفرض غلط باطل ہوئی تو حرکت طبیعہ۔ قسریہ کو اشتراک سے کیا علاقہ۔

خامساً وسادساً وسابعاً عنقریب۔

تعلیل ششم، حرکت میں نئی نئی وضعیں بدلنے کو ہوتی ہے، زمین کو اس کی حاجت نہیں کہ گردش فلک سے خود اس کی وضعیں بدل رہی ہیں، فاضل خضری نے اسے نقل کرکے کہا فیہ مافیہ۔

اقول اولاً مخالف منکر فلک۔

ثانیاً گردش فلک نا ثابت۔

ثالثاً اس میں مبدء میل مستدیر نا ثابت۔

رابعاً بلکہ ہم نے ثابت کیا ہے کہ اصول فلسفۂ قدیمہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ محال۔

یہ سب باتیں وتعلیل ہماری کتاب الکلمۃ الملہمۃ میں ہیں بانشاء اللہ التوفیق یہ تینوں وجہیں تعلیل پنجم پر بھی رد ہیں اور اخیر کی دو تعلیل سوم وچہارم پر بھی۔

خامساً حاجت نہ ہونا اس وقت ہو تا کہ فلک وارض میں اقطاب وجہت وقدر حرکت سب متحد ہوتے ان میں کسی کا اختلاف تبدل وضع میں تبدیل کردے گا، زمین کو کیا ضروری کہ سب باتوں میں فلک کے

---

[1] یہ دونوں اعتراض ہم نے حدائق میں دیکھے تھے اور گمان تھا کہ یہ اس کی اپنی جہالات کثیرہ سے ہیں مگر شرح مجسطی دیکھنے سے کھلا وہ ماخذ ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

موافق ہی حرکت کرے اور جب کسی بات میں مخالفت کی تو ضروری حرکت فلک سے تبدیل اور طرح کی ہوگی، وہ حرکت ارض سے اور طور کی، پھر استثناء کیوں!

سادساً فرض کیا کہ زمین موافقت پر مجبور، تو ہم دیکھتے ہیں فلک الافلاک حرکت یومیہ کر رہا ہے وہ فلک البروج و دو قول مثل متفق اقطاب وجہت ومقدار پر ایک سی حرکت ہے، اگر سب سے اختلاف فرض تو یہ آٹھوں متفق تھے اور اگر بعض سے کافی تو زمین اگر فلک الافلاک کے موافق متحرک ہو تو ان آٹھ کی مخالفت ہے، ان آٹھ کے موافق تو اس ایک سے۔ پھر استثناء کیسا!

سابعاً فرض کیا کہ سب افلاک ایک سے متحرک ہوں اور زمین بھی ان کے موافق پھر بھی زمین کو حرکت سے کون مانع تھا، وہ ذی شعور ہیں جان کر بھی اوروں کی حرکت کو کسی نے اپنے لئے کافی نہ جانا، زمین کو کیا خبر کہ اور بھی کوئی اسی حرکت سے متحرک ہے میں کیوں کروں۔

ثامناً فلک ہی سے وضعیں بدلنا کیا ضرور، کرۂ نار اگر متحرک ہے ہوا و آب تو ساکن ہیں ان سے وضعیں بدلیں گی۔

تاسعاً مخالف کے نزدیک زمین کی حرکت وضع بدلنے کو نہیں بلکہ جذب سے نفرت یا ہر چیز کے کسب نور و حرارت کے لئے، جس کی تقریر تجزیہ ۳ میں گزری۔

عاشراً بلکہ ہم نے الکلمۃ الملہمہ کے مقام نہم میں روشن کیا ہے کہ حرکت کے لئے کوئی غرض ہی ضرور نہیں نفس کی حرکت بھی مطلوب طبع ہوسکتی ہے۔

تعلیل ہفتم: جس پر تذکرہ سے آج تک اعتماد ہوا بلکہ طوسی[1] پھر جونپوری نے شمس بازغہ میں ۹، ۱۰ دو صحیح دلیلوں کو رد کر کے اسی پر مدار رکھا کہ طبیعت زمین میں مبدء میل مستقیم ہے جو ڈھیلا گرنے سے ظاہر اور جس میں مبدء میل مستقیم ہو نا محال ہے کہ بالطبع[2] حرکت مستدیرہ کرے اور حدیدیہ میں اسے یوں تعبیر کیا کہ اس میں مبدء میل مستدیر نہیں ہوسکتا۔

اقول یہ دلیل بھی[3] نہ الزامی ہوسکتی ہے نہ تحقیقی۔

---

[1] یوں ہی طوسی کے تلمیذ قزوینی نے حکمۃ العین میں دلیل ۹، ۱۰ کو رد کرے ۱۲ منہ غفرلہ

[2] کاتبی مذکور نے مطلق کہا کہ اس کو حرکت مستدیرہ محال ۱۲ منہ غفرلہ

[3] یعنی تعلیل سوم سے ہشتم تک چاروں تعلیلوں کا بھی یہی حال تھا جیسا کہ ان کے ردوں سے ظاہر ہوا۔ ۱۲ منہ غفرلہ

اوّلاً مخالفت میل کا قائل نہیں۔

ثانیاً وہ حرکت مستدیرہ طبعی نہیں مانتا بلکہ جذب شمس و نافریت سے، مقتضائے نافریت پر جاتی تو طبعی ہوتی اور بوقت جذب اس کا حدوث منافی طبیعت نہ ہوتا کہ حرکت طبیعیہ حدوث منافری کے وقت ہوتی ہے مگر وہ بیچ میں ہو کر نکلی، یہ ہرگز مقتضائے طبع نہیں۔

ثالثاً طبیعیہ کا رد ہوا قسریہ سے کیا مانع، ۹۰ ویں مبحث میں ایک طبعی دوسری قسری کا اجتماع جائز بلکہ واقع ہے اور پھینکا ہوا پتھر دونوں کا جامع ہے۔

تعلیل ہشتم

تعلیل ہشتم: حرکت زمین طبعی وارادی نہ ہونا ظاہر، قسری یوں نہیں ہوسکتی کہ ان کے نزدیک دائر ہے اور قسر کو دوام نہیں، ورنہ وجود میں تعطیل لازم آئے۔ فاضل خضری نے اسے ہی نقل کرکے فیہ کہا اور علامہ برجندی نے شرح چغمینی میں یوں تفصیل کی طبیعیہ نہیں ہوسکتی کہ میل مستقیم رکھتی ہے نہ ارادیہ کہ ارادہ کا لعس ہے اور عناصر سے نفس متعلق نہیں ہوتا مگر بعد ترکیب نہ قسریہ کہ ان کے نزدیک ازلی ہے اور قسری کا ازلی ہونا محال، طبعیات میں ان سب پر براہین ہیں، اور عرضیہ نہ ہونا ظاہر، تو زمین کو کسی طرح حرکت مستدیرہ نہیں۔ پھر کہا یہ برہان تام ہے۔

اقول اوّلاً نفی طبیعیہ کی اس وجہ پر کلام گزرا، ہاں ایک اور وجہ ہے جس پر کلام ہماری کتاب الکلمۃ الملھمۃ میں ہے۔

ثانیاً زمین کا ذات ارادہ نہ ہونا فلسفین کا مسلّم ورنہ قبل ترکیب تعلق نفس کا امتناع ممنوع۔

ثالثاً ہیات جدیدہ قائل حدوث زمین ہے جیسا کہ یہی حق ہے تو قضیہ دائمہ نہیں فعلیہ ہے۔

رابعاً باطل ہوئی تو ازلیت نہ کہ حرکت۔

خامساً ہمارے نزدیک یہ مقدمہ کہ قسر ازلی نہیں، یوں حق ہے کہ ازل میں کوئی شے قابل مقسوریت ہو ہی نہیں سکتی کہ عالم بجمیع اجزائہ حادث ہے فلسفہ اس پر کیا دلیل رکھتا، اس کے رد میں ہماری کتاب الکلمۃ الملھمۃ کا مقام دوازدہم ہے۔

تعلیل نہم

تعلیل نہم: ان کے نزدیک حرکت غیر متناہیہ ہے تو قوت جسمانی سے اس کا صدور محال۔ خضری نے اسے "قرب" کہا۔

اقول اوّلاً حرکت کا ابطال نہ ہوا بلکہ لاتناہی کا۔

ثانیاً وہ ضروریات حادث ابدی غیر منقطع اور قاسر کو قوت جسمانی یعنی جذب شمس ہی مانتے ہیں تو دلیل اگر تحقیقی ہوتی کہ حرکت منقطعہ بارادہ الٰہیہ کا استحالہ ثابت نہ کرتی مگر الزامی تھی

اگر یہ مقدمہ صحیح ہوتا کہ قوتِ جسمانیہ کا انقطاع عقلاً واجب لیکن ہیأت جدیدہ کہ اس کا تسلیم ہونا درکنار فلسفۂ یونان پر بھی ثابت نہیں، اس کے روشن بیان میں ہماری کتاب الکلمۃ الملہمۃ کا مقام ۲۲ ہے۔

نوٹ: تکملہ کے بعد کا صفحہ ہی نہیں ہے، اصل میں یہیں پر ختم ہے۔

رسالہ

الکلمۃ الملھمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لوھاء الفلسفۃ المشئمۃ

۱۳۳۸ھ

(مضبوط حکمت میں الہام شدہ کلمہ منحوس فلسفہ کی کمزوری کے لئے)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفٰی وسلٰم علٰی عبادہ الذین اصطفٰی آللہ خیر اما یشرکون بل اللہ خیر واعلٰی واجل واکرم اعوذ باللہ من نزغات الفلسفۃ فما ھو الا فل وسفہ قال الفقیر عبد المصطفٰی احمد رضا المحمدی السنی الحنفی القادری البرکاتی غفر اللہ تعالٰی له ما مضٰی من سیأتہ وما یأتی۔

سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے اور بس۔ اور سلام ہو اس کے برگزیدہ بندوں پر۔ کیا اللہ بہتر ہے یا ان کے ساختہ شریک۔ بلکہ اللہ ہی بہتر سب سے بلند اور جلالت و کرم والا ہے۔ میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں فلسفہ کے وسوسوں سے، وہ تو محض بے عقلی اور بے وقوفی ہے۔ کہتا ہے فقیر عبد المصطفٰی احمد رضا سنی حنفی قادری برکاتی۔ اللہ تعالٰی اس کے گزشتہ اور آئندہ گناہوں کی مغفرت فرمائے۔

بعونہٖ تعالٰی فقیر نے ردِ فلسفہ جدیدہ میں ایک مبسوط کتاب مسمّٰی بنام تاریخی

فوزِ مبین در ردِّ حرکتِ زمین لکھی جس میں ایک سو پانچ دلائل سے حرکتِ زمین باطل کی اور جاذبیت و نافریت وغیرہا مزعوماتِ فلسفہ جدیدہ پر وہ روشن رد کئے جن کے مطالعہ سے ہر ذی انصاف پر بحمدہ تعالیٰ آفتاب سے زیادہ روشن ہوجائے کہ فلسفہ جدیدہ کو اصلاً عقل سے مس نہیں۔ اس کی فصل سوم میں ایک تذییل لکھی جس میں وہ دس دلائل ذکر کئے کہ فلسفہ قدیمہ نے ردِّ حرکتِ زمین پر دئے۔ ہم نے ان کا ابطال کیا کہ یہ دلائل باطل و زائل ہیں۔ ان میں سے تعلیل ہشتم یہ تھی فلک میں میل مستدیر ہے تو زمین میں نہ ہوگا کہ طبیعت متضاد ہے۔ تعلیل نہم یہ کہ زمین میں مبدءِ میل مستقیم ہے تو مبدءِ میل مستدیر محال۔ ہستم یہ بھی کہ زمین کا دورہ طبعاً وارادۃً نہ ہونا ظاہر اور قسراً کو دوام نہیں۔ نہم یہ کہ حرکتِ زمین ماننے والوں کے نزدیک یہ حرکت نامتناہی ہے تو قوتِ جسمانی سے اس کا صدور محال۔ دہم یہ کہ طبیعیات میں ثابت ہے کہ حرکت وضعیہ نہ ہوگی مگر ارادیہ اور زمین ذاتِ ارادہ نہیں۔ ان کے رد نے اصولِ فلسفہ قدیمہ کے ازہاق و ابطال کا دروازہ کھولا۔ ہم نے تیس مقام ان کے رد میں لکھے جن سے بعونہ تعالیٰ تمام فلسفہ قدیمہ کی نسبت روشن ہوگیا کہ فلسفہ جدیدہ کی طرح بازیچہ اطفال سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یہ تذییل ان مقاماتِ جلیلہ کے سبب بہت طویل ہوگئی اور اس کی فصل چہارم دور جا پڑی۔ ولدِ اعز ابوالبرکات محی الدین جیلانی آل الرحمٰن معروف بہ مولوی مصطفیٰ رضا خاں سلمہ الملک المنان وابقاہ والی معالی کمالات الدین والدنیا رقاہ کی رائے ہوئی کہ ان مقامات کو ردِّ فلسفہ قدیمہ میں مستقل کتاب کیا جائے کہ اگرچہ دم الاخوین یکجا نہ ہو۔ ایک کتاب ردِّ فلسفہ جدیدہ میں ہے۔ دوسری ردِّ فلسفہ قدیمہ میں، اور مقاصد فوزِ مبین میں اجنبی سے فصل طویل نہ ہو۔ یہ رائے فقیر کو پسند آئی، وہ کتاب کامل النصاب بعون الملک الوہاب یہ ہے مسمّٰی بنامِ تاریخی الکلمۃ الملہمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لوہاء فلسفۃ المشئمۃ ۱۳ مسلمان طلبہ پر دونوں کتابوں کا بغور بالاستیعاب مطالعہ اہم ضروریات سے ہے کہ دونوں فلسفہ مزخرفہ کی شناعتوں، جہالتوں، سفاہتوں، ضلالتوں پر مطلع رہیں۔ اور بعونہ تعالیٰ عقائدِ حقہ اسلامیہ سے ان کے قدم متزلزل نہ ہوں۔ فقیر کا درس بحمدہ تعالیٰ تیرہ برس دس مہینے چار دن کی عمر میں ختم ہوا، اس کے بعد چند سال تک طلبہ کو پڑھایا۔ فلسفہ جدیدہ سے تو کوئی تعلق ہی نہ تھا، علومِ ریاضیہ و ہندسیہ میں فقیر کی تمام تحصیل جمع تفریق ضرب تقسیم کے چار قاعدے کہ بہت بچپن میں اس غرض سے سیکھے تھے کہ فرائض میں کام آئیں گے اور صرف شکلِ اول تحریرِ اقلیدس کی بس۔ جس دن یہ شکل حضرت اقدس حجۃ اللہ فی الارضین معجزۃ من معجزات سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیہم اجمعین خاتم المحققین سیدنا الوالد قدس سرہ الماجد سے پڑھی اور اس کی تقریر حضور میں کی، ارشاد فرمایا تم اپنے علومِ دینیہ کی طرف متوجہ ہو

ان علوم کو خود حل کر لو گے۔ اللہ عزوجل اپنے مقبول بندوں کے ارشاد میں برکتیں رکھتا ہے۔ حسب ارشاد سامی بعونہٖ تعالیٰ فقیر نے حساب، جبر و مقابلہ، لوگارثم، علم مربعات، علم مثلث کروی، علم ہیئت قدیمہ، ہیأت جدیدہ، زیجات، ارثماطیقی وغیرہا میں تصنیفات فائقہ و تحریرات رائقہ لکھیں اور صدہا قواعد و ضوابط خود ایجاد کئے۔ تحدثاً بنعمۃ اللہ بحمد اللہ تعالیٰ اس ارشاد اقدس کی تصدیق تھی کہ ان کو خود حل کر لو گے۔ فلسفہ قدیمہ کی دو چار کتابیں مطابق درس نظامی اعلیٰحضرت قدس سرہ الشریف سے پڑھیں اور چند روز طلبہ کو پڑھائیں، مگر بحمد اللہ تعالیٰ روز اول سے طبیعت اس کی ضلالتوں سے دور اور اس کی ظلمتوں سے نفور رہی۔ سرکار ابد قرار بارگاہ عالم پناہ رسالت علیہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ سے دو خدمتیں اس خانہ زاد بیچارہ کے سپرد ہوئیں، افتا اور ردّ وہابیہ۔ انھوں نے مشغلۂ تدریس بھی چھڑایا اور آج ۴۵ برس سے زائد ہوئے کہ بحمد اللہ تعالیٰ فلسفہ کی طرف رخ نہ کیا نہ اس کی کسی کتاب کو کھول کر دیکھا۔ اب اخیر عمر میں سرکار نے اپنے کرم بے پایاں کا صدقہ بندۂ عاجز سے یہ خدمت لی کہ دونوں فلسفوں کا رد کرے اور ان کی قباحتوں، شناعتوں، حماقتوں، ضلالتوں پر اپنے دینی بھائیوں طلبۂ علم کو اطلاع دے۔ ناظرین والا تمکین اہل انصاف و دین سے امید کہ حسب عادت متفلسفہ لغو و لا فسلو و انکار واضحات و تشکیک بے ثبات و فارغ مجادلات کو کام میں نہ لائیں۔ ان کے اَجلّہ اکابر ماہرین ابن سینا سے جونپوری مصنف شمس بازغہ تک کون ایسا گزرا ہے جس پر ردّ و طرد نہ ہوتے رہے۔ فلسفہ مزخرفہ کا شیوہ ہی یہ ہے کہ؎[1]

ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت ... رفت و منزل بدیگرے پرداخت

(جو بھی آیا اس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کر دی۔ ت)

یہ چند اوراق تو اس کے قلم کے ہیں جس نے ابتدا ہی سے فلسفہ کو سخت مکروہ جانا اور صرف دو چار کتابیں درس میں پڑھ کر دو ایک بار پڑھا کر چھوڑا تو ۴۵ سال سے زائد ہوئے کہ اس کا نام نہ لیا لغو و فضول ابحاث کی حاجت نہیں، بنگاہ ایمانی اصل مقاصد کو دیکھئے، اگر حق پائیے تو ابن سینا اور اسکے احزاب کی بات زبردستی بنانے کی ضرورت نہیں۔

وباللہ العصمۃ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل وحسبنا اللہ ونعم الوکیل۔

اور اللہ تعالیٰ کی توفیق کے سبب ہی گناہوں سے بچاؤ ہو سکتا ہے۔ اور اللہ حق فرماتا ہے، اور وہی سیدھی راہ دکھاتا ہے۔ اور ہمارے لئے اللہ ہی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا کارساز ہے۔ (ت)

[1] گلستانِ سعدی در سبب تالیف مکتبہ اویسیہ بہاولپور ص ۱۳

اس کی تقریب یوں ہوئی کہ ۱۸ صفر شریف ۱۳۳۸ھ کو ولد اعز مولٰنا مولوی محمد ظفر الدین بہاری مدرس اول مدرسہ عالیہ سہسرام جعلہ اللہ کاسمہ ظفر الدین نے ایک سوال بھیجا کہ امریکہ کے کسی منجم نے دعوٰی کیا ہے کہ ۱۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو اجتماع سیارات کے سبب آفتاب میں اتنا بڑا داغ پڑے گا کہ اس کے باعث زلزلے آئیں گے، طوفان شدید آئے گا، ممالک برباد کردئے جائیں گے، یہ ہوگا وہ ہوگا، غرض قیامت کا نمونہ بتایا تھا، یہ صحیح ہے یا غلط؟ اس کا جواب چند ورق پر دے دیا گیا کہ یہ محض اباطیل بے اصل ہیں، نہ وہ اجتماع سیارات اس تاریخ کو ہوگا جس کا وہ مدعی ہے، نہ جاذبیت کوئی حقیقت رکھتی ہے۔ اس کے ضمن میں بعض دلائل رد حرکت زمین کے لکھے جب انھیں طویل ہوتا دیکھا جدا کر لئے اور رد فلسفہ جدیدہ میں بعونہ تعالٰی کافل و کافی کتاب فوز مبین لکھی اس کی تذییل نے رد فلسفہ قدیمہ کی تقریب کی جسے اس سے جدا کرکے بحمدہ تعالٰی یہ کتاب الکلمۃ الملہمۃ تیار ہوئی، والحمد للہ رب العٰلمین اب ہم ان مقامات عالیہ کو ذکر کریں وباللہ التوفیق وبہ الوصول الٰی ذری التحقیق (اور توفیق اللہ تعالٰی ہی کی طرف سے ہے اور اسی کے ذریعے تحقیق کی چوٹیوں تک رسائی ہو سکتی ہے۔ت)

مقام اول

اللہ عزوجل فاعل مختار ہے اس کا فعل نہ کسی مرجح کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند، یہ مقدمہ نظر ایمانی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی۔

یفعل اللہ مایشاء[1] فعال لما یرید[2] له الخیرة۔

اور اللہ جو چاہے کرے۔ جب جو چاہے کرے۔ اختیار اسی کو ہے۔ (ت)

یوں ہی عقل انسانی میں بھی آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے کہ دو متساویوں میں بے کسی مرجح کے آپ ہی تخصیص کرلیتا ہے۔ دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو۔ اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں۔ یہ پینا چاہتا ہے ان میں سے جسے جی چاہے اٹھالے گا۔ ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر و یکساں ہوں جسے چاہے چلے گا۔ ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اس فعال لما یرید کے ارادہ کا کیا کہنا۔

اقول (میں کہتا ہوں۔ت) یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال ترجح بلا مرجح ہے۔ دو متساوی

---

[1] القرآن الکریم ۱۴/ ۲۷ [2] القرآن الکریم ۱۱/ ۱۰۷

میں سے ایک خود ہی راجح ہوجائے یہ یہاں نہیں کہ نفس ارادہ مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح میں مصدر اگر صرافت مصدریت پر ہو یا مبنی للفاعل تو ہرگز محال نہیں، بداہۃً واقع ہے، ہاں مبنی للمفعول ہو تو محال کہ وہی ترجح بلا مرجح ہے۔ فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کفر و انکار رکھتا ہے مگر الحمدُ للہ کہ افلاک و کواکب اور اُن کی حرکات نے اپنے خالق عزّ وجل کا مختار مطلق ہونا روشن کردیا اور خود فلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے مُنہ میں پتھر دے دیا۔ فلسفہ کا ادّعا ہے کہ:

(۱) افلاک بسیط ہیں ہر فلک کی طبیعت واحد، مادہ واحد ہے۔ اگرچہ باہم افلاک کے طبائع و مواد مختلف ہیں۔

(۲) طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں ایک ہی فعل نسق واحد پر کرسکتی ہے۔ اختلاف ممکن نہیں۔ ولہذا ہر بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہے کہ وہی نسق واحد پر ہے بخلاف مثلث مربع وغیرہ کہ اُن میں کہیں سطح ہے کہیں خط کہیں نقطہ، یونہی اور اختلاف بھی سبب ہے کہ پانی کی جو بوند گرے آگ کا جو پھول اُڑے اسکی شکل کُروی ہوتی ہے۔

(۳) فاعل[عہ] دو متساویوں میں اپنی طرف سے ترجیح نہیں کرسکتا کہ اُس کی نسبت سب طرف

عہ متفلسف جونپوری نے اپنی ظلمات نازغہ مسمّٰے ظلماً شمس بازغہ کی فصل حیز میں کہا:

وجود الجسم بدون فاعل وان کان غیر ممکن لکن نسبة الفاعل الی جمیع الاحیاز علی السواء فلا یمکن تعیین الحیز منه ما لم یمکن لطبیعة الجسم خصوصیة معه۔[1]

جسم کا وجود بغیر فاعل کے اگرچہ ناممکن ہے لیکن فاعل کی نسبت چونکہ تمام حیزوں کی طرف برابر ہے لہذا کسی خاص حیز کے ساتھ فاعل کی طرف سے جسم کی تعیین ممکن نہیں جب تک طبیعت جسم کو اُس حیز کے ساتھ کوئی خصوصیت حاصل نہ ہو (ت)

دیکھو کیسا صاف کہا کہ خالق کو قدرت نہیں کہ جسم کو کسی خاص حیز میں پیدا کرسکے جب تک طبیعت ہی کو اُس حیز سے کوئی خصوصیت نہ ہو۔

کذٰلک یطبع اللّٰہ علٰی کلّ قلب متکبر جبار۔[2] ۱۲ منہ غفرلہ۔

یونہی مُہر کردیتا ہے اللہ تعالٰی متکبر سرکش کے سارے دل پر۔ (ت)

---

[1] الشمس البازغہ فصل و بالجملۃ ان کل ما لا یمکن خلو الجسم عنہ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۲۹

[2] القرآن الکریم ۴۰/ ۳۵

برابر ہے۔ اگر ترجیح دے بلا مرجح ہو اور یہ محال ہے۔

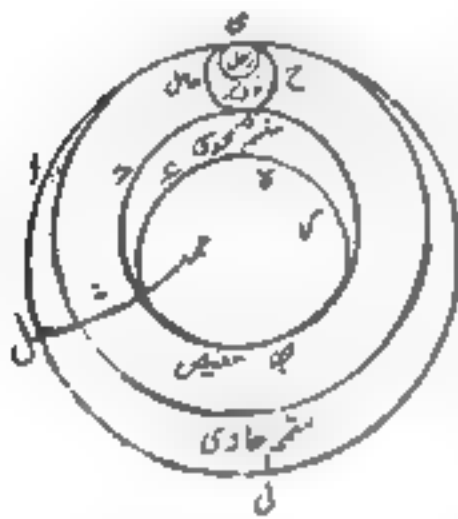
فلسفۂ ذو سفہا اپنے یہ تینوں ادعا یاد رکھے اور اب افلاک میں خود اپنے بتائے ہوئے اختلافات کی چارہ جوئی کرے ہم اوّلاً ہر فلک کی شکل و حرکت و جہت اور نیز اسے اور ان کی حرکتیں اور جہتیں سنائیں پھر سوالات گنائیں۔

امر عام تو یہ ہے کہ ہر فلک کرۂ مجوف ہے جس میں محدب و مقعر دو سطحیں۔ ایک فلک دوسرے کے جوف میں ہے اور سب سے نیچے فلک قمر کے پیٹ میں چاروں عناصر **فلک اطلس** سب سے اوپر اور اس کی حرکت سب سے سریع تر ہے مرکز عالم پر مشرق سے مغرب کو چلتا اور ایک رات دن یعنی ۲۴ گھنٹے سے بھی ۳ منٹ ۵۶ سیکنڈ کم میں دورہ پورا کرتا ہے۔ قطبین شمالی اور جنوبی اس کے قطب ہیں اور معدل النہار جس کی سطح میں خط استوا واقع ہے اسی کا منطقہ یہ فلک تمام افلاک زیریں کو بھی اپنے ساتھ گھماتا ہے۔ طلوع و غروب جملہ کواکب اسی وجہ سے ہے۔ اس میں کوئی ستارہ یا پرزہ نہیں

اقول نہیں کہنا جزاف ہے یہ کیسے معلوم ہے۔ کیا استحالہ ہے کہ اس میں کچھ کواکب ہوں کہ بوجہ شدت بعد نظر نہ آتے ہوں بلکہ کیا دلیل ہے کہ انہی کواکب مشہودہ سے بعض فلک اعظم میں نہیں بلکہ کہکشاں اور نثرہ اور کف الخضیب کے نیچے اور ان کے سوا جہاں جہاں سحابی شکلیں ہیں ان میں صریح احتمال ہے کہ ستارے تمام ثوابت سے اوپر ہوں کہ بوجہ بعد منظر و قرب باہم ان کے اجسام متمیز نہ ہوتے ہوں ایک چکیلی سطح ابر سپید کی شکل میں نظر آتی ہو۔

فلک ثوابت، اس کا مرکز اسی سے متحد ہے مگر قطب قطبین عالم سے ۲۳ درجے ۲۷ دقیقہ جدا ہیں اس کی حرکت مغرب سے مشرق کو ہے یہ بائیس ہزار برس میں بھی ایک دورہ پورا نہیں کرتا اور اگلوں کے خیال میں تو ۳۶ ہزار برس میں اس کا دورہ تھا تمام ثوابت رنگا رنگ مختلف اقدار کے اسی میں ہیں۔ ساتوں آسمانوں کے ممثلات مرکز و اقطاب و جہت حرکت و قدر سرعت سب میں اسی کے موافق ہیں اس لئے ان کو ممثلات کہتے ہیں کہ ان باتوں میں فلک البروج کے مماثل ہیں اس فلک میں کواکب کے سوا اور کوئی پرزہ نہیں **اقول** ضرور ہیں اور ہزاروں ہیں ثوابت کی چال باہم مختلف مرصود ہوئی ہے زیج اجدید میں بیاسی ثوابت کی چال منضبط کی ہے کوئی ۴۲ برس میں ایک درجہ طے کرتا ہے جیسے عرقوب الرامی، کوئی ۶۳ میں جیسے نسر واقع، کوئی ۶۵ میں جیسے رکبۃ الرامی، کوئی ۶۶ میں جیسے سہیل یمانی نسر طائر جدی الفرقد، کوئی ۶۷ میں جیسے نیر الفلک، یونہی فی درجہ ۸۲ برس تک اختلاف ہے۔ جب ایک درجہ میں ۱۹ برس کا تفاوت ہے تو پورے دورے میں تقریباً سات ہزار برس کا

فرق ہوگا، تو ضرور سب کی جُدا تدویریں ہیں جن کی چالیں مختلف۔

فلک زحل، اس میں پانچ پُرزے مختلف۔ اشکل یہ ہیں (۱) ممثل مرکز یہ ہے کہ مرکز عالم ہے۔ اس کے ثخن میں ح ب سطح حامل مرکزہ پر ہے کہ مرکز عالم سے جدا ہے ان دونوں کے محدب و مقعر متوازی ہیں د کا متوازی ہ ہے اور ب کا متوازی ح، لاجرم اس حامل کے سبب ممثل میں دو کلیاں نکلیں جن میں ہر ایک کا دل مختلف ہے اوپر کی کل د ب نقطۂ أوج ی پر پتلی اور پھر ل تک چوڑی ہوتی گئی ہے اسے متمم حاوی کہتے ہیں اور نیچے کی کل ح ہ نقطۂ حضیض ک پر پتلی اور پھر م تک چوڑی ہوتی گئی ہے ثخن حامل ح ب میں ح تدویر

ہے یعنی ایک مستقل کرہ کہ ان سطحوں کی طرح زمین کو شامل نہیں اور ایک کنارے کو جوف ہے اس جوف میں ط کوکب ممثل زحل مرکز ہے متمم حاوی و محوی کی چال جہت و قدر و مرکز و قطب میں وہی ممثل کی چال ہے ہر روز ۵ ثالثے کہ اس کے محدب و مقعر انھیں میں ہیں اور حامل کی ہر روز ۲ دقیقے ۳۵ ثالثے تدویر کی ۵۷ دقیقے ۷ ثانیے ۴۴ ثالثے۔

فلک مشتری، سب باتوں میں مثل فلک زحل ہے مگر حامل ہر روز چار دقیقے ۵۹ ثانیے ۱۶ ثالثے تدویر ۵۴ دقیقے ۹ ثانیے ۳ ثالثے۔

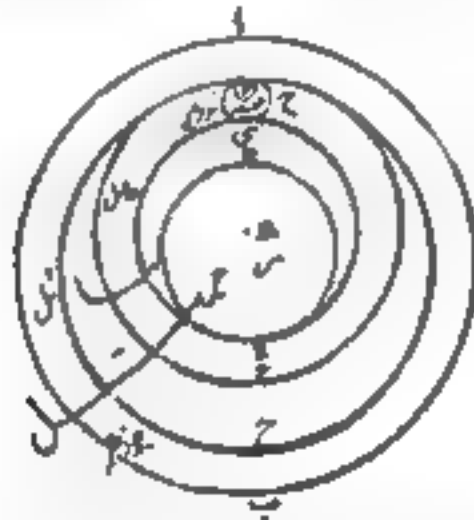
فلک مریخ، حامل ۳۱ دقیقے ۲۶ ثانیے ۴۰ ثالثے تدویر ۲۷ دقیقے ۴۱ ثانیے ۴۰ ثالثے باقی سب باتوں میں بدستور۔

فلک شمس، اس میں چار پُرزے ہیں، شکل وہی ہے جو گزری۔ صرف یہاں تدویر کی جگہ شمس سمجھو۔ حامل کو یہاں خارج المرکز کہتے ہیں اس کی چال روزانہ ۲۹ دقیقے ۸ ثانیے ۱۲ ثالثے۔ باقی بدستور۔

فلک زہرہ، سابق کی طرح پانچ پُرزے، حامل کی چال مثل خارج شمس تدویر ۳۶ دقیقے ۵۹ ثانیے ۲۹ ثالثے۔ باقی اسی طرح۔

فلک عطارد، سات پُرزے ہے۔

دل ممثل مرکز ہ مہ پر کہ مرکز عالم ہے ا ہ۔ مدیر مرکزی پر اسس کا متمم حاوی، اب ح محوی ا ل م۔ ا ھ
حامل مرکز ک پر اسس کا متمم حاوی ح ہ محوی م ر ا ھ عل کے اندر ح تدویر اس کے اندر ط عطارد
ممثل بدستور حامل ایک درجہ ۵۰ دقیقے ۱۲ ثانیے ۲۲ ثالثے مدیر ممثل خارج شمس تدویر ۳ درجے ۹ دقیقے
۴۴ ثانیے ۷ ثالثے۔

فلک قمر، چھ جزء ہیں د ط ممثل مرکز ہ پر، ا ب ح جوزہر ح مائل نیز مرکز ہ پر۔
متمم حاوی ہ ح محوی ط ی۔ ل ہ حامل مرکز ک پر۔ ح تدویر ط قمر ممثل بدستور۔

جوزہر ۳ دقیقے ۱۰ ثانیے ۴۰ ثالثے۔ مائل ۱۱ درجے ۹ دقیقے ۷ ثانیے ۴۳ ثالثے حامل ۲۴ درجے
۲۲ دقیقے ۵۳ ثانیے ۴۴ ثالثے تدویر ۱۳ درجے ۳ دقیقے ۵۳ ثانیے ۵۰ ثالثے، یہ تمام حرکات

مثل منطقۃ البروج مغرب سے مشرق کو ہیں مگر مدیر عطارد وجوزہر و مائل قمر کہ تینوں مثل اطلس مشرق سے مغرب کو اور تمام تدویروں کا نصف بالا مثل منطقہ ہے مگر قمر میں مثل اطلس، متاخرین نے خمسہ متحیرہ و قمر کے افلاک میں چودہ۱۴ جز ے اور بڑھائے جن کی تفصیل شروح تذکرہ میں ہے۔

سوالات

(۱) اَقُوْلُ مادہ واحدہ میں طبیعت واحدہ کا فعل واحد تو اس کا مقتضی تھا کہ افلاک مثل زمین کرہ مصمتہ بے جوف بنتے کہ ایک ہی سطح رکھتے، دیکھو پانی کے قطرے اور آگ کے پھول ایسے ہی نکلتے ہیں نہ کہ اندر سے خالی جوف کا اقتضا، طبع بسیط نے کس بنا پر کیا جس سے محدب و مقعر دو سطحیں متباین بالنوع پیدا ہوئیں، بڑی سطوح مستدیرہ فلاسفہ کے نزدیک مختلف بالنوع ہیں جیسے مستوی و مستدیر کہ ایک کا دوسرے پر انطباق ناممکن، اگر کہئے بنتا تو یونہی مگر جوف میں اور اجسام کا ہونا مانع آیا۔

اقول یہ مانع خارج سے ہے تو قسر ہوا، ایک تو افلاک پر قسر لازم آیا دوسرے اس کا دوام، اگر کہئے وہ مادہ جس میں طبیعت نے فعل کیا یونہی ملا۔

اقول مادہ متحیز بالذات نہیں بلکہ صورت کے بعد متحیز ہوگا۔ اور صورت بے شکل موجود نہیں ہوسکتی، کہ نص علیہ ابن سینا فی الاشارات (جیسا کہ ابن سینا نے اشارات میں اس پر نص کی ہے۔ ت) اور یہاں فعل ایجاد شکل کے لئے ہے تو اس وقت تحیز ہیولٰی کہاں، اگر کہئے مادہ میں اسی شکل کی قابلیت تھی۔

اقول، اوّلاً مادہ باعتبار اشکال درکنار مادہ ہے ہر نقش کی قابلیت رکھتا ہے وہ قابلیت ہرگز نہ اتصال و انفصال ہی کے لئے مانا گیا ہے اور شک نہیں کہ ان کے ورود سے ہر طرح کی مختلف شکلیں پیدا ہوں گی فلک پر کہ استحالہ خرق والتیام کے مدعی ہیں وہ جہت مادہ سے نہیں بلکہ تحدید جہت سے ہے۔

ثانیاً مادے میں کسی شکل خاص کا اقتضا باقی سے آیا ہو تو فلاسفہ کا مدعا کہ ہر جسم کی ایک شکل طبعی ہے جیسا کہ مقام ہفتم میں آتا ہے مردود ہو جائے گا وہاں انہوں نے خود تصریح کی ہے کہ خصوصیت شکل جانب مادہ مستند نہیں ہوسکتی۔

(۲ عله) فلک تو بسیط ہے ہر جہت سے اُسے یکساں نسبت ہے پھر کس نے تخصیص کی کہ اطلس مشرق سے مغرب کو گھومے یا مثلات مغرب سے مشرق کو۔ اس کا جواب سفہاء[۲] نے تین مہمل تحکمات سے دیا:

(ا) ہر فلک کا مادہ اسی طرف حرکت کو قبول کرتا ہے۔

(ب) سافلات سے ان کے تعلقات اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔

(ج) ہر فلک اپنے مبداء مفارق کا عاشق اور اپنے معشوق سے تشبیہ چاہتا ہے وہ یونہی حق ہے۔

اقول، اولاً یہ جزافات نرے تحکم ہیں، جہت میں کیا خصوصیت ہے کہ مادہ اسی کو قبول کرے، دوسرے سے اباء، سافلات سے تعلق یا مفارقات سے تشبیہ کسی جہت خاص پر موقوف، ومن ادعی فعلیہ البیان (جس نے دعوی کیا دلیل اس کے ذمہ ہے۔ ت)

ثانیاً کتنا صریح جھوٹ ہے کہ ہر فلک کا مادہ اسی کا قابل، سفہاء نے افلاک کلیہ کو دیکھا انہیں مختلف بالمادہ مان چکے ہیں سمجھے کہ نجات پائی۔ ہر فلک کے افلاک جزئیہ کو دیکھیں۔ فلک شمس میں دو حرکتیں ہیں ممثل و خارج کی۔ فلک علویات و زہرہ میں تین تین ممثل و حامل و تدویر کی فلک عطارد میں چار، تین یہ اور ایک مدیر کی۔ فلک قمر میں پانچ، تین وہ اور جوزہر و مائل کی، بلکہ ہر ایک میں ایک ایک حرکت زائد ہے کہ کوکب خود بھی حرکت وضعیہ رکھتا ہے اور ان سب کی قدر مختلف ہے جیسا کہ گزرا۔ اور دو فلک زیریں میں اختلاف جہت بھی عطارد میں مدیر مغرب کو جاتا ہے باقی مشرق کو، اور قمر میں ممثل و حامل مشرق کو جاتے ہیں باقی مغرب کو، اور شک نہیں کہ مادہ واحد ہے وہ آیا ایک ہی کو قبول کرتا ہے دوسری کو ہرگز نہیں۔ یونہی تعلق و تشبہ کے لیے مختلف راہیں لینا کیونکر، حالانکہ سب پرزوں سے ایک ہی نفس متعلق اور قابل بھی واحد، پھر اختلاف یعنی چہ۔

ثالثاً کیا فارق ہے کہ اطلس کا تعلق و تشبہ حرکت شرقیہ ہی سے ہو سکا غربیہ سے ناممکن تھا اور باقی آٹھ کا غربیہ ہی سے بن پڑا شرقیہ سے محال تھا۔

رابعاً افلاک عقول کے کسی امر مشترک میں تشبہ چاہتے ہیں، یا ہر فلک اپنے معشوق کے امر خاص میں، برتقدیر اول اسے وجہ تخصیص ٹھہرانا کیسا جہل ہے۔ برتقدیر ثانی واجب تھا کہ ہر فلک کی

عله مواقف موقف رابع اول فصل دوم قسم اول مقصد دوم ۱۲ منہ غفرلہ

عـ۲ مثل صدرا وغیرہ ۱۲ منہ

حرکت نئی طرز کی ہوتی خصوصاً اس حالت میں کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عقل دوسری سے متباین بالنوع ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صرف فلک اطلس کی حرکت جدا ہے باقی آٹھوں افلاک کلیۃً اقطاب و محاور و مناطق وجہت و قدر حرکت سب میں متوافق ہیں۔ یہ تشبہ کیسا جس میں حرکت میں مفارقات سے تشبہ یہ بگھارتے ہیں کہ مفارقات کے لئے سب کمالات ممکنہ بالفعل ہیں افلاک سب اوضاع ممکنہ کو دفعۃً حاصل نہیں کرسکتے کہ ان کا اجتماع محال، ناچار گھوم گھوم کر وضعیں بدلتے ہیں کہ سب احوال ممکنہ حاصل تو ہوجائیں اگرچہ علی وجہ التعاقب۔

اقول، اوّلاً یہ تخصیص جہت وغیرہ کا مبطل ہے کہ تبدل اوضاع ہر گونہ حرکت سے حاصل۔

ثانیاً وہاں کمالات بالفعل تھے تبدل وضع کیا کمال ہے محض لغو حرکت ہے، تو حاصل یہ ہوا کہ معشوق میں کمالات جمع ہیں عاشق لغویات اکٹھے کرتے، یہ تشبہ ہوا یا تمسخر۔

ثالثاً فرض کردم کہ تبدیل وضع سے فلک کو کمالات حاصل ہوتے ہیں تو وہ ہر وضع حاصل کو متارک کرتا ہے تو ایک جہت سے اگر تحصیل کمالات ہے معاً دوسری جہت سے ابطال کمالات تو حرکت سے ہر آن میں اگر ایک وجہ سے تشبہ ہے معاً دوسری وجہ سے تباین، دونوں متعارض ہوکر ساقط ہوئے اور حرکت نہ ہوئی مگر لغو حرکت۔

رابعاً ہر دورے میں جن اوضاع کو چھوڑا انہیں کھائی ہوئی کھوتیوں ہی کو پھر دہراتا ہے۔ اگر اس قدر اوضاع تبدل سے تشبہ حاصل ہوتا ہے تو ایک دورہ ختم کرکے تھم جانا واجب تھا کہ حرکت مقصود بالعرض ہوتی ہے جس غرض کے لئے تھی وہ مل گئی، اب دہرانا حماقت بلکہ معشوق سے تباین محض کہ حصول بالفعل کا تشبہ حاصل ہوچکا۔ اب تجدد و تغیر نرا تباین رہ گیا، اور، گر اُن سے تشبہ نہیں ہوتا تو ہر بار وہی تو ہیں اب کیوں حاصل ہوجائے گا۔ نامحصل تشبہ کیا دوسری دفعہ میں محصل ہوجائے گا، اوّل تو یہ خود باطل، اور بالفرض ہو بھی تو دوبارہ سے غرض حاصل ہوگئی۔ اب تھمنا واجب تھا۔

خامساً قطع نظر اس سے کہ نامحصل کبھی خود محصل کیونکر ہوجائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اس سرگردانی سے غرض تشبہ کبھی حاصل ہوسکتی ہے یا کبھی نہیں، اگر کبھی نہیں تو یہاں کوئی کمال ثانی نہیں جس کے لحاظ سے یہ حرکت کمال اول ہو کہ جو ممتنع الحصول ہے اس کا کمال نہیں ہوسکتا اور حرکت نہیں مگر کمال اول، تو حرکت باطل ہوئی۔ اور اگر ہاں ایک وقت وہ آئے گا کہ یہ مقصد حاصل

ہوجائے گا تو اسی وقت حرکت کا انقطاع واجب اور کوئی حرکت منتظمہ حرکت فلک نہیں کہ کوئی حرکت فلک منتظمہ نہیں، بالجملہ یا تو یہ حرکت ہی نہیں یا حرکت ہے تو حرکت فلک نہیں۔ بہرحال حرکت فلک باطل۔

سادسًا مفارقات تجدد و تغیر سے بری ہیں تو ان سے تشبہ سکون و قرار میں تھا نہ کہ ہمیشہ کی سرگردانی و تغیر و بے قراری میں۔

سابعًا مانا کہ یوں بھی کوئی تشبہ ملتا تو سکون سے یہ تشبہ حاصل کیا مرجح ہوا کہ اس تشبہ کو چھوڑ کر اُسے لیا۔

ثامنًا بلکہ تشبہ بالسکون ابتداءً خود فلک کو ملا کہ تغیر سے جُدا رہا اور حرکت میں اسے اصالۃً تشبہ نہیں کہ اس کی اپنی ذاتی وضع نہ بدلی بلکہ اجزائے موہومہ کی جن کا وجود خارج میں محال کہ خرق جائز نہیں مانتے تو یہ تشبہ اصالۃً ان موہومات ناممکنہ کو ہوا نہ کہ فلک کو، اور وہ فلک کو بھی ہوتا اور ان موہومات کو بھی، تو وہی راجح تھا۔ یہ ترجیح مرجوح ہوئی۔ اس کی تحقیق مقام ہفتم میں آتی ہے ان شاء اللہ۔

تاسعًا اسے لیا بھی تھا تو ایک ہی تشبہ کا دائمًا التزام اور دوسرے سے ہمیشہ انحراف کیا معنی، کبھی یہ ہوتا کبھی وہ کہ جملہ وجوہ تشبہ حاصل ہوتے۔

عاشرًا یہی تشبہ لیا سہی قطبین کا التزام غرض مقصود کے سخت منافی ہوا کہ ایک ہی قسم کا تبدل اوضاع حاصل ہوا واجب تھا کہ ہر دورہ نئے قطبین پر ہوتا کہ علی الوسع استیعاب وضع ہوتا، تلک عشرۃ کاملۃ (یہ پوری دس ہیں۔ ت)

(۳) [عــہ] وضعیہ کے لئے تعیین قطبین ضرور، اور فلک پر ہر دو نقطے قطبین بن سکتے ہیں۔

اقول جو عظیمہ لیجئے اس کے دو متقاطر نقطے قطبین ہو سکتے اور ایک عظیمہ میں غیر متناہی نقاط ممکن، اور سطح فلک پر غیر متناہی عظیمے ممکن، تو یہ غیر متناہی در غیر متناہی سے ایک کی تخصیص کیونکر ہوئی۔ اس کا [عــہ] جواب دیا گیا کہ تخصیص فلک کے نفس منطبعہ سے ہے۔

عــہ موافقت محل مذکورہ ۱۲ منہ۔

عــہ یہ جواب سوال ۲ سے بھی ہے، جونپوری نے منطبعہ کی قید نہ لگائی، بلکہ اس بحث میں کہ ہر جسم میں میل ضرور ہے تخصیص قطبین و منطقہ کا چاک رفو کرتے کو کہا ممکن کہ نفس شاعرہ فلک نے یہ

(باقی اگلے صفحہ پر)

اقول نفس کے فعل کو استعداد مادہ درکار یا وہ بطور خود اپنے ارادے سے جسے چاہے تخصیص کردے۔ علی الثانی مسئلہ فیصل اور ہمارا مطلب حاصل جب فلک کا نفس اور وہ بھی منطبع محض اپنے ارادے سے تخصیص کرتا ہے تو اللہ عزوجل سب سے اعزو اعلٰی ہے، فما لکم لا تؤمنون (تمہیں کیا ہے کہ ایمان نہیں لاتے ہو۔ ت) برتقدیر اول یہ استعداد یہیں تھی یا تمام سطح فلک میں اول اختلاف مادہ ہے اور دوم وہی آش درکاسہ کہ ترجیح بلامرجح لازم طوسی[1] نے اور بڑھ کر کہی کہ دلیل بتا چکی کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے تو ضرور اس میں مبدءِ میل مستدیر ہے تو ضرور وہ متحرک بالاستدارہ ہے تو قطبین وجہت وقدر و حرکت کی تخصیص ضرور کسی وجہ سے ہوئی، گو ہمیں نہ معلوم۔

(رد) اوّلاً **اقول** قابلیت استدارہ کی قلعی عنقریب مقام ۱۲ میں کھل جائے گی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ترجیح کسی وجہ سے کی ہو، جس کا جاننا ہمیں کیا ضرور۔

اقول جواب تو ابھی سنو گے مگر تف ہے ان کے ادعائے علم و حکمت پر کہ فلک پر اعتقاد کہیں اور خالق افلاک عزجلالہٗ کے حق میں اس اعتقاد کو حرام جانیں وہاں نہیں کہتے کہ وہ جو چاہے کرے اس کی حکمتیں وہی جانے، اگر کوئی مرجح ہی ضرور ہے تو اس کے علم میں ہوگا، ہمیں اس کا جاننا کیا ضرور۔ یوں کہو تو عامہ ظلمات فلسفہ خبیثہ سے نجات ہی نہ پاؤ۔ نہیں نہیں وہاں تو یہ کہو گے جو مقام ہفتم میں آتا ہے کہ فاعل اپنی طرف سے تخصیص نہیں کرسکتا۔ اسی مستشرق جونپوری نے لا یمکن منہ[1] کہا ہے۔

ان کا دعوی عقل ہی صحیح نہیں چہ جائیکہ دعوی اسلام۔ (ت)	ان بھم ولادعائھم العقل فضلا من ادعائھم الاسلام۔
اس کو سیالکوٹی نے شرح مواقف کے حاشیہ میں نقل کیا ہے ۱۲ منہ (ت)	عہ[1] نقلہ السیالکوتی فی حاشیۃ شرح المواقف ۱۲ منہ۔

---

[1] الشمس البازغۃ فصل وبالجملۃ ان سبیل ان کل مالایمکن خلو الجسم عنہ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۳۹

إن شاء اللہ تعالٰی۔

ثانیاً مبدءِ میل ہونا مستلزم حرکت نہیں مانع سے تخلف ہوسکتا ہے (سید شریف)

اقول نیز عدم شرط سے دیکھو زمین اور ہاتھ پر اٹھائے ہوئے پتھر میں مبدء میل ہے اور حرکت نہیں۔ سیالکوٹی نے کہا حرکت مستدیرہ سے مانع صرف میل مستقیم ہے وہ افلاک میں نہیں۔

اقول دونوں مقدمے غلط ہیں۔

(۱) ہم ثابت کرینگے کہ فلک پر قسر جائز۔

(۲) ثابت کریں گے کہ اس میں میل مستقیم ہے۔

(۳) منشاء حرکت کمال ثانی ہے اور ہم ثابت کرچکے کہ وہ یہاں مفقود۔

ثالثاً اقول تخصیص قطبین وقدر وجہت مادہ کرے گا یا صورۃ جسمیہ یا نوعیہ یا فاعل یا اجنبی ان پانچ میں حصر قطعی ہے اور پانچوں باطل، اول وسوم بوجہ بساطۃ، دوم وچہارم بوجہ استوائے نسبت، پنجم بلکہ چہارم بھی بوجہ لزوم قسر۔ جب اس شق کا بطلان نا معلوم تخصیص یقیناً معدوم، پھر اس کہنے کے کیا معنی کہ ضرور کسی وجہ سے ہوئی۔

رابعاً اقول مناظرہ میں معارضہ کا دروازہ ہی بند کردیا ہر معارضہ پر مستدل یہی کہہ دے گا کہ میں مدعا دلیل سے ثابت کرچکا یہ استحالہ جو تم بتاتے ہو کسی وجہ سے ضرور مندفع ہے گو ہمیں نہ معلوم ہو، جیسے منطق میں ان کا عمر گنوانا۔

(۴) **اقول** فلک اطلس کے لئے یہ قدر حرکت کہ ۲۳ گھنٹے ۵۶ دقیقے ۴ ثانیے ۵ ثالثے ۲۶ رابعے میں دورہ پورا کرے کس نے معین کی، اگر کہئے فلک کی حرکت ارادیہ ہے اس نے اتنا ہی ارادہ کیا۔

اقول یہ ترجیح بلامرجح ہے کہ اس کا مقصود تبدل اوضاع تھا وہ ہر قدر حرکت سے حاصل تھا، نہیں نہیں ترجیح مرجوح ہے کہ حرکت وصول الی المطلوب کے لئے مقصود بالعرض ہے اگر بلاحرکت وصول ہوسکتا حرکت نہ ہوتی اور مقصود جس قدر جلد حاصل ہو بہتر، تو واجب تھا کہ اس سے سریع تر حرکت چاہتا اس قدر کا ارادہ قصد مقصود میں تعویق ہے اگر کہئے یوں تو ہر اسرع سے اسرع متصور ہے تو جو مقدار اختیار کی اس پر یہی سوال ہوتا کہ اس سے اسرع کیوں نہ کی۔

اقول ضرور ہوتا اور تعیین اس سے مفر نہ تھا اس سوال کا انقطاع یہ ہے اس کے نا ممکن کہ نفس ارادہ کو مخصص و مرجح مانیں اور اس میں تمام فلسفہ کی عمارت زائل اور ہمارا مقصود حاصل

اگر کہئے زمانہ ایک مقدار معین ہے اور وہ اسی قدر حرکت اطلس سے حاصل، کم و بیش ہو تو زمانہ بدل جائے۔

اقول کیوں اُلٹے چلتے ہو زمانہ تو اسی کی مقدار حرکت ہے۔ اُس کی تعیین تو اُسی کی حرکت سے ہوئی نہ کہ اس کی حرکت کی تحدید اس سے کہ وہ اُس کی حرکت کم و بیش ہوتی تو زمانہ آپ ہی کم بیش ہوتا اور کچھ حرج نہ تھا۔

(۵) **اقول** یہی سوال ہر فلک کی حرکت پر ہے وہاں زمانے کا بدلنا بھی نہیں۔

(۶) **اقول** تقاطع معدل و منطقہ پر کون حامل ہے کیا انطباق ناممکن تھا۔

(۷) **اقول** ہُوا تو اسی مقدار پر کیوں ہوا اگر یہ مقدار محفوظ ہے جیسا کہ اگلوں کا خیال تھا یا جتنا تبدل ہر صدی پر ہوتا ہے جیسا اب سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کم زیادہ کیوں نہ ہوا۔ اس خاص کو کس نے معین کیا، وجہ تعیین کیا ہے، مادے یا طبیعت کو ان خصوصیات سے کیا خصوصیت ہے اور بفرض غلط اطلس یا ثامن کے مادے یا طبیعت کو ایک صورت سے اختصاص ہو بھی تو دوسرے کے مادے یا طبیعت کو اُس سے کیوں اختصاص ہوا، حالانکہ دونوں کے مادے بھی مختلف اور طبیعت بھی۔

(۸) **اقول** یہ دونوں نقطے معدل سے شخصی ہیں انھیں نقاط کی کس نے تخصیص کی اور نقطوں پر کیوں نہ ہوا۔

(۹) **اقول** فلک ثوابت کا مادہ واحد طبیعت واحد پھر اتنے حصے سادہ رہے اتنے حصے ستارے ہو گئے اس کی کیا وجہ۔

(۱۰) **اقول** جو حصے ستارے ہوئے کیا سادہ نہیں رہ سکتے تھے جو سادے ہیں ستارے نہ ہو سکتے تھے پھر تعیین کس نے کی کہ یہی سادہ رہیں وہی ستارے ہوں۔

(۱۱) **اقول** پھر ستارے جن جن مواضع پر ہیں ان کی تعیین کہاں سے آئی مثلاً مشتری یمانی کی جگہ شامی، شامی کی جگہ یمانی، نسر طائر کی جگہ واقع، واقع کی جگہ طائر کیوں نہ ہوا۔ یونہی ہر کوکب تمام باقی کے ساتھ تو یہ سوال کروروں سوال ہے۔

(۱۲ و ۱۳) **اقول** پھر ان کی قدریں مختلف کیوں ہوئیں اور ہر کوکب کے ساتھ اس کی قدر کس نے خاص کی۔

(۱۴) **اقول** کواکب کو حرکت کُل کے علاوہ حرکات خاصہ کیوں ہوئیں، باقی حصوں کو کیونکر نہ ہوئیں۔

(١٥) **اقول** ستارے ذی لون ہوئے کہ نظر آئیں باقی حصے بے لون رہے کہ نظر نہیں آسکتے، یہ اختلاف کس نے دیا۔

(١٦) **اقول** ستارے خوردوں میں مختلف ہیں۔ یہ تفاوت کدھر سے آیا۔

(١٧ تا ٢٣) **اقول** ٧ سے ١٤ تک آٹھوں سوال ساتوں سیاروں پر بھی وارد ہیں۔

(٢٥) **اقول** ایک ہی فلک کے پرزوں کو مختلف حرکت کس نے دی۔

(٢٦) **اقول** فلک عطارد و قمر میں ان کی جہت کس نے مختلف کی۔

(٢٧) **اقول** ہر ستارہ اپنی تدویر کے جس حصہ میں ہے اسی میں کیوں ہوا دوسرے میں کیوں نہ ہوا۔

(٢٨) **اقول** ہر حامل اور اس کے دونوں تمموں کے مخصوص دل پیدا ہیں جس سے کمی بیشی غیر متناہی وجوہ پر ممکن ہے حامل جتنا چوڑا ہوتا تمم پتلے ہوتے و بالعکس اس خاص دل کی تعیین کس نے کی، تو کہئے حامل کی تدویر جتنی بڑی ہے اتنا ہی اس کا دل ہونا ضروری ہے۔

اقول اولاً اتنا ہی ہونا کیا ضرور اس سے بڑا ہونا کیا محذور، جیسے فلک ثوابت کا دل ایک ہے اور اس میں چھوٹے بڑے ستارے سب ہیں۔

ثانیاً یہ سوال خود آتا ہے کہ تدویروں کا اتنا بڑا ہونا ہی کس نے لازم کیا اس سے چھوٹی یا بڑی کیوں نہ ہوئیں۔

(٢٩) ہر تمم میں ایک طرف رقت ایک طرف غلظت ہے۔ طبیعت واحدہ سے مادہ واحدہ میں یہ مختلف افعال کیسے ہوئے (مواقف) اور جب ثخن میں اختلاف جائز تو شکل میں کیوں منع، تو کیا ضرور ہے کہ بسیط کی شکل کروی ہو (شرح مواقف) اس سے جواب دیا گیا کہ فعل واحد سے یہ مراد کہ وہ فعل مختلف بالنوع نہ ہوں جیسے کوئی شکل مضلع مثل مثلث یا مربع ہو تو اس میں سطح اور خط اور نقطہ اور زاویہ نکلے گا اور یہ سب انواع مختلفہ ہیں یہ مراد نہیں کہ اصلاً اختلاف نہ ہو تمموں کے ثخن کا اختلاف فعل کو دو نوع کر دے گا۔ علامہ سید شریف قدس سرہ نے اس جواب کو مقرر رکھا۔

اقول اولاً اگر صرف اختلاف نوعی ممنوع تو بسیط کی شکل بیضوی یا عدسی یا شلجمی ہونے میں کیا حرج۔ ان میں بھی کوئی خط یا نقطہ یا زاویہ نہ ہوگا ایک ہی سطح ہوگی اختلاف قطر نہیں مگر اختلاف ثخن سے جیسے مان چکے کہ فعل کو دو نوع نہ کرے گا تو بسیط کی شکل کروی ہی ہونا باطل ہوا اور یہ تمام ہیئات و فلکیات کو باطل کر دے گا تو ثابت ہوا کہ مجرد ثخن یا قطر یا قدر میں اختلاف بھی طبیعت

واحدہ سے مادہ واحدہ میں محال ہے۔

ثانیاً کلام ترجیح بلامرجح میں ہے اُس کے لئے اختلاف نوع کیا ضرور ایک نوع کی دو مساوی فردوں میں ایک کے اختیار کو کوئی مرجح درکار، وہ نہ بسیط کا مادہ ہو سکتا ہے نہ طبیعت نہ فاعل کہ اس کی نسبت سب طرف برابر ہے تو متمم حاوی کی رقّت جانب اوج اور غلظت جانب حضیض اور محوی کی بالعکس نیز حسب سوال ۲۰ ہر ایک کا یہ معین دل کس طرح ہوا۔

ثالثاً ہر متمم میں دو مستدیر سطحیں چھوٹی بڑی پیدا ہوں گی وہ بتصریح فلاسفہ مختلف بالنوع ہیں۔

رابعاً فلاسفہ اپنی ہیأت میں ہر متمم کی انتہا ایک نقطہ پر بتاتے ہیں کہ حاوی میں اوج اور محوی میں حضیض ہے تو ہر ایک میں ایک نقطہ اور ایک سطح پیدا ہوئی یہ متباین الانواع ہیں

خامساً شکل مثلث میں طبیعت کو چار مستوی مثلث سطحیں بنانی پڑیں گی اور مربع میں ۶ مربع۔ مثلث خواہ مربع سطحیں آپس میں متحد بالنوع ہیں خطوط و نقاط و زوایا طبیعت کو بنانے نہ ہوں گے وہ نہایت ابعاد و تلاقی نہایات سے خود ہی پیدا ہو جائیں گے پھر بسیط کی شکل طبعی مضلع ہوئی کیا دشوار۔

سادساً اب ایک اور ترجیح بلامرجح گلے پڑی۔ جب طبیعت بسیط کی شکل بیضی عدسی شلجمی کروی مثلث مربع مخمس حتی کہ متمموں کی طرح ہیأت مسطح میں گویا ہلالی سب انداز کی بنا سکتی ہے تو باوصف اتحاد مادہ وشمول قابلیت ایک کا اختیار اُسے روا نہیں تو بسیط کا بننا ہی محال ہوا الحق فاعل مختار کو چھوڑنے والے زمین و آسمان میں کہیں مفر نہیں پا سکتے۔ وللّٰہ الحجۃ البالغۃ۔

سابعاً سب درکنار یہ کرہ مجوف و بے ثوف تو طبیعت کے بناتے ہوئے دونوں موجود ہیں، آخر مصمت ۵ م مجوف، اگر اُسے دونوں کا اختیار تو فاعل مختار پر ایمان سے کیوں انکار اور اگر وہ ایک ہی طرح کا چاہتی تھی ممانعت خارج سے ہوئی تو قسر کا دوام لازم فلکیات پر قسر لازم۔

(۳۰) ہر تدویر اتنی ہی بڑی کیوں ہوئی کم و بیش کیوں نہ ہو سکی (مواقف) اگر کہئے حامل اتنا ہی دل رکھتا تھا۔

اقول: اولاً اس کا اتنا ہی دل کس نے لازم کیا۔

ثانیاً کیا ضرور کہ تدویر حامل کے مقعر و محدب کو بھر دے کیوں نہ بیچ میں خواہ ایک کنارے پر

اس قدر سے چھوٹی رہے جیسے فلک البروج میں چھوٹے ستارے۔

(۳۱) تدویریں حاملوں میں جس جس جگہ ہیں اس کی تخصیص کس نے کی ہر جگہ ہو سکتی تھیں۔

(۳۲) سب سے طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ طیاہ پڑے حاملوں میں یہ غار جن میں تدویریں ہیں تدویروں میں یہ غار جن میں کواکب ہیں کیونکر بنا سکے یہ مختلف افعال کدھر سے آئے (مواقف وغیرہا) اس کے چار جواب ہوئے:

(ا) سب سے بالا سب سے نرالا فلسفہ کے گھر کا پورا اجالا کہاں جھگڑے کے لیے پھرتے ہو یہ حامل خارج تدویریں ستارے سیارے چاند سورج سب نرے فرضی اوہام ہیں حقیقت میں ان کا کچھ وجود نہیں۔ آسمان نرے ہموار سپاٹ ہیں نہ کوئی پرزہ نہ ستارہ۔ انصاف کیجئے اس سے بڑھ کر اور کیا جواب ہو سکتا۔ جونپوری بچارہ اسے نقل کرکے اس کے سوا اور کیا کہے لا۔ بید عند الحکایۃ (میں حکایت پر کچھ اضافہ نہیں کرتا۔ت) یعنی روشن ہمیں حاشیہ مپرس (یعنی اس کا چہرہ دیکھ اور اس کا حال مت پوچھ۔ت) اس عناد کو دیکھئے کہ عقل اور آنکھوں سب کو رخصت کر دینا منظور مگر فاعل مختار عزجلالہ پر ایمان لانا کسی طرح قبول نہیں۔ اصل جواب یہی تھا باقی تینوں جو بوں نے فاعل مختار مان لیا مگر جحود و انکار بر قرار ان کی سنئے۔

(ب) یہ اختلافات جیسے قابل کی طرف سے ہو سکتے ہیں یونہی فاعل کی طرف سے یہاں جانب قابل سے تو ناممکن کہ مادہ بسیط ہے فاعل کی طرف سے ہونے میں کیا حرج ہے (طوسی) افسوس مجبوری سب کچھ کراتی ہے فاعل سبب استعداد کرے گا یا اپنا استعداد اولی معقول اور ثانی ہمارا عین مقصود۔ اور اب تمام فلسفہ مزخرفہ باطل و مردود۔ لاجرم جونپوری سے نہ رہا گیا صاف کہہ دیا کہ طوسی نے ایک گھر بنادیا اور سارا شہر ڈھا دیا فلسفے کی کثیر جڑیں اوکھڑ گئیں۔

(ج) یہ اختلاف یوں ہے کہ جرم فلک کے بعض حصوں پر جدا جدا صور نوعیہ فائض ہوئیں۔ اور بعض نے ستارے بعض نے تدویریں بعض نے حامل بعض نے خارج رنگ برنگ کرکے فلک کے جرم سے الگ کر لیے تو تدویروں کے غار اور تدویروں میں غار خود ہی ہو اچاہئیں اور حامل وخارج غیر مرکزی پر ہیں تو تممّوں کی طیاں آپ ہی ضرورۃً پیدا ہوئیں (ایضاً طوسی) ناظرین دیکھتے ہیں کال تو اب بھی نہ گئی۔

عہ یعنی اقتص ۱۲ الجیلانی

اوّلاً جب مادے میں مختلف استعدادیں نہیں مختلف صورتوں کا فیضان کس طرح ہوا۔

26

ثانیاً اقول پھر مادہ متشابہ میں سے ہر ٹکڑا ایک صورت نوعیہ کے لیے کس نے خاص کیا، صورتیں اور ٹکڑے پر کیوں نہ فائض ہوئی، اس کا پھر وہی جواب ہوا کہ یہ فاعل کی طرف سے ہے (اسید شریف) اور اس پر وہی رد ہے جو جواب ب پر گزرا۔ علامہ سید قدس سرہ سُنی مسلمان ہیں اور ان کے قلب و قلم نے اسے بخوشی قبول فرمالیا۔ طوسی بھی اسلام کا دم بھرتا ہے اس کے قلم سے نکل گیا اور اس وقت فلسفہ کی بربادی کی طرف دھیان نہ گیا۔ فلسفیوں اور جونپوری کے دل سے پوچھو کہ آسے چل گئے قد بنی قصرا وھدم مصرا ویبطل الدلیل وانثلم اصول کثیرۃ۔ تحقیق اس نے محل بنایا اور شہر ڈھایا، دلیل باطل ہوگئی اور بہت سے اصول کمزور ہوگئے (ت)

(د) جونپوری نے ان سب جوابوں کو رد کردیا اور اقرار کیا کہ یہ سوال بہت ٹیڑھی کھیر ہیں اور یہ کہ فکریں ان کے حل میں حیران ہیں اور یہ کہ اس سے جس جس طرح فلسفیوں نے جان چھڑانی چاہی زیادہ زیادہ دم پر بن آئی اور کچھ بنائے نہ بنی۔ اچھا جونپوری صاحب! تم تو فلسفہ کے سپورت ہو تو پورے فیض کے بعد اپنے ہوتیں کچھ بولو، تو کہتا ہے میرا علم قاصر ہے اور ایک میں کیا طاقت بشری یہاں فاتر ہے پھر بھی اتنا کہتا ہوں کہ فلکیات کثیر کرے مختلف مادوں کے ہیں خالق کی عنایت اس کی مقتضی ہوئی کہ ان میں بعض بعض کھوکھلے جوف دار ہوں اور بعض بعض کے حشو میں اور جو حشو ہیں ان میں کچھ کرۂ محیط کو شامل نہ ہوں۔ ناچار آپ ہی ان میں غار اور کلیاں ہوگئیں اگر عنایت ازلی اس کی خواستگار نہ ہوتی تو سب زمین کی طرح بے جوف ہوتے تو جس طرح ان کے جوف دار ہونے سے قوت فعل میں کثرت نہ ہوا یونہی ان غاروں اور کلیوں سے نہ ہوگا، فقط اتنا چاہیے کہ سب کی سطح کروی ہو بساطت فلک سے قوم یعنی فلاسفہ کی یہ مراد نہیں کہ ان میں ستارے اور ٹکڑے نہیں بلکہ یا تو یہ مراد ہے کہ جیسے مرالیہ میں عناصر کسر و انکسار پاکر مزاج حاصل کرتے ہیں فلک ایسا نہیں یا یہ کہ سارا فلک تو بسیط نہیں بلکہ ستارے حامل خارج مرکز، تدویر، متمم ان میں ہر ہر جزء بسیط ہے۔ انتہی۔

اقول تعجب کی شامت دیکھی کیا کیا الجھی بڑائی ہے۔

اوّلاً تمام کتابوں میں مرقوم ہے کہ افلاک بسیط ہیں، افلاک بسیط ہیں اب ان کی بساطت کو استعفا دیا جاتا ہے کہ قوم کی یہ مراد ہے کہ وہ تو بسیط نہیں پرزے بسیط ہیں۔

ثانیاً مزاج نہ سہی اجزاء تو ہیں وہ ایک طبیعت کے ہیں یا مختلف، علی الاول یہ اختلاف کیسے، علی الثانی بساطت کہاں۔

26
26

ثالثاً جوف دار ہونے کا منافی کثرت فعل نہ ہونا ایسا بیان کیا گویا وہ مسلم ہے حالانکہ اُس پر بھی وہی رد ہے۔ ہم نے آغاز کلام اسی سے کیا۔ ہاں اتنا فائدہ ہوا کہ وہ جو ہم نے کہا تھا کہ طبیعت کا اپنا اقتضا جوف نہ ہونا ہے وہ جونپوری نے صاف مان لیا اور ہمارے اعتراض کو اور مستحکم کر دیا۔

رابعاً ہاں عنایت الٰہی نے کیا جو کچھ کیا یہ مختلف اجزا کی نسبت مختلف عنایت پھوٹنا اس کی تعیین مقادیر کی تعیین مواضع کی تعیین وغیرہ وغیرہ سب بپابندی استعداد ہیں یا بطور استبداد۔ اول کہاں بسیط مادے میں اختلاف استعداد کیسا، اور ثانی وہی فاعل مختار پر ایمان ہوا۔ طوسی نے سارے فلسفہ کا شہر ڈھا دیا، تم نے کونسی اینٹ سلامت رکھی۔ بات وہی ہوئی کہ تخصیصیں فاعل کی طرف سے ہیں تین جیسی اور ساٹھ ناک کہاں کہیں ہائے مجبوری وائے مجبوری۔ اللہ اللہ، اللہ عزّ وجل کو فاعل مختار ماننا وہ سخت ناگوار ہے کہ ہچکیاں لودم توڑ دان کیاں پر لو مگر اس پر ایمان محال۔ دل سے مان بھی چکے، زبان چبا چبا کر کہہ بھی چکے مگر اقرار ناممکن کہ فلسفہ کا سارا شہر ڈھے جائے گا،

وجحدوا بہا واستیقنتہا انفسہم ظلما وعلوا۔[1]	اور ان کے منکر ہوئے اور ان کے دلوں میں ان کا یقین تھا ظلم اور تکبر سے۔ (ت)

خامساً جونپوری وہی تو ہے جس نے فصل حیز میں کہا کہ فاعل تخصیص نہیں کرسکتا جب تک طبیعت کو خصوصیت نہ ہو۔ اب وہی فاعل یہ بے شمار تخصیصیں بے خصوصیت طبیعت کیے کرتا ہے

نے فروعت محکم آمد نے اصول　　شرم بادت از خدا و از رسول

(نہ تیری فروع مستحکم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ و رسول سے شرم آنی چاہیے۔ ت)

جل وعلا وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم، بالجملہ روشن ہوا کہ بغیر فاعل مختار کے زمین وآسمان کا کوئی نظام بن سکتا ہی نہیں اور اس کی سطوت وہ قاہر ہے جس نے منکروں سے بھی قبولوا چھوڑا۔

والحمد للہ رب العلمین ○ وخسر ہنالک المبطلون ○ وقیل بعدا للقوم الظلمین ○ اُف لکم ولما تعبدون من دون اللہ بہتم وبہتم ثم لا تؤمنون و	اور سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہانوں کا رب ہے۔ اور باطل والوں کا وہاں خسارہ ہے۔ اور فرمایا گیا کہ دُور ہوں بے انصاف لوگ۔ تُف ہے تم پر اور اُن بتوں پر جن کو تم اللہ کے سوا پُوجتے ہو۔ تم لا جواب ہوگئے اور فضول باتوں میں مشغول

---

[1] القرآن الکریم ٢٧/١٤

تعترفون ثم لا تنصرفون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوھاب، وصلی اللّٰہ تعالٰی علٰی سیدنا ومولانا محمد و اٰلہ وصحبہ بغیر حساب۔ اٰمین!

ہو گئے تو پھر ایمان نہیں لاتے ہو، اور اعتراف کرتے ہو پھر باز نہیں آتے ہو۔ اے رب! ہمارے دل ٹیڑھے نہ کر بعد اس کے کہ تو نے ہمیں ہدایت دی اور ہمیں اپنے پاس سے رحمت عطا کر بیشک تو ہی بڑا دینے والا ہے۔ اور درود نازل فرما ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰی پر، آپ کی آل پر اور آپ کے اصحاب پر بغیر حساب کے۔ اے اللہ! ہماری دعا قبول فرما۔ (ت)

مقام دوم

اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے۔ خالقیت میں عقول وغیرہا کوئی نہ اس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ ھل من خالق غیر اللّٰہ[1] (کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے۔ ت) بحمد اللہ تعالٰی فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہوگیا۔ مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خلاق علیم کو صرف ایک شَے عقل اول کا موجد جانتے ہیں باقی تمام جہان کی خالقیت عقول کے سر منڈھتے ہیں وہ تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہوگیا۔ عقل اول نے عقل ثانی و فلک تاسع بنا ئے عقل ثانی نے عقل ثالث و فلک ثامن، یوں ہر عقل ایک عقل اور ایک فلک بناتی آئی، یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر و فلک قمر بنا ئے پھر عقل عاشر نے ساری دنیا گھڑ ڈالی اور ہمیشہ گھڑتی رہے گی۔ اسی لئے اُسے عقل فعال کہتے ہیں تو کہیں وہ بے دین یہ نہ سمجھیں کہ اس کا مختار ہونا ثابت ہوا حاشا یا عالم میں کوئی نہ فاعل موجب نہ فاعل مختار۔ فاعل مطلق و فاعل مختار ایک اللہ واحد قہار، یہ مسئلہ بھی نگاہِ ایمان میں بدیہیات سے ہے۔ اور عقل سلیم خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے پر کیا افاضۂ وجود کرے گا دو حرف مختصر اس پر بھی لکھ دیں کہ راہِ ایمان سے یہ کانٹا بھی باذنہٖ عزوجل صاف ہو جائے۔ یہاں ابلیس نے فلاسفہ کی راہ یہ سُجھا رکھی ہے کہ جو واحد محض ہو جہاں تعددِ جہات بھی نہ ہو اس سے ایک ہی شَے صادر ہو سکتی دوسری کسی شَے کا اُس سے صدور محال، اور واجب تعالٰی ایسا ہی واحد ہے لہذا وہ صرف عقل اول بنا سکا باقی ہیچ۔ وہ خبثاء اپنے اس مطلب پر

---

[1] القرآن الکریم ۳۵/ ۳

دلیل عـــه نے جس کے رَد میں ہمارے اکثر متکلمین مصروف ہوئے اور لسلم ولا نسلم (کیوں اور ہم
نہیں مانتے۔ت) کا سلسلہ بڑھا حالانکہ اس دعوٰی و دلیل کو ہاتھ لگانے کی اصلاً حاجت نہ تھی
وہ ہمیں نہ کچھ مضر تھا نہ ان مشرکین کو اصلاً کچھ نافع جیسے قہار واحد کے بارے میں اُن کا دعوٰی اور
اُس پر اُن کی دلیل ہے۔ مولٰی عزوجل اپنی خالقیت میں اس سے منزّہ و متعالی ہے تو اس دعوٰی
سے نہ خالقیت و تکثرِ اشیا اس سے مسلوب ہوسکتی ہے نہ کسی دوسرے کے لئے ہرگز ثابت، قریب تر
راہ وہ ہے کہ انھیں کی جُوتی انھیں کا سر ہو۔ جنشائے سے پوچھا گیا کہ عقل اول بھی تو ایک ہی چیز ہے اُس سے
دو بلکہ چار بلکہ ابن سینا کے ظاہر کلام پر پانچ کیسے صادر ہوئے۔ عقل ثانی اور فلک تاسع کا مادہ اور
اُس کی صورت اور اُس کا نفس مجردہ اور نفس منطبعہ۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ اگرچہ اپنی
ذات میں واحد ہے مگر جہات و اعتبارات رکھتی ہے اب مضطرب ہوئے، بعض نے دو جہتیں رکھیں امکان
ذاتی اور وجوب بالغیر، ان دو جہتوں سے (۲) وہ عقل اس سے صادر ہوئے۔ بعض چونکے کہ فلک
میں نرا جسم ہی تو نہیں نفس بھی ہے تو دو جہتیں کیا کافی ہوں گی انھوں نے تیسری اور بڑھائی وجودِ نفس۔
بعض اور چونکے کہ اب بھی بس نہیں جسم فلک میں دو جوہر صرف ہوئے ہیں۔ ہیولٰی و صورت انھوں نے
چوتھی اضافہ کی اس کا اپنے موجد کو جاننا بعض نے شاید یہ خیال کیا کہ ابھی نفس منطبعہ رہ گیا انھوں نے
پانچویں زیادہ کی کہ عقل کا اپنے آپ کو جاننا اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! ایسے
جہات کیا مبدأ اول میں نہیں اس کا وجوب ہے وجود ہے اپنی ذات کریم کو جاننا ہے اپنے ہر غیر کو
جاننا ہے بے شمار سلب ہیں کہ نہ جوہر ہے نہ عرض نہ مرکب نہ متجزی نہ جسم نہ جسمانی نہ مکانی نہ زمانی [illegible]
الی آخرہ۔ جنشائے کا صریح ظلم کہ عقل میں جہات لے کر اُسے تو موجدِ متعدد اشیاء مانیں اور یہاں محال
جانیں، یہ حاصل ہے اس سہل و صاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلا گیا مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہٖ
تعالٰی اس کی توضیح و تفصیل و تتمیم و تکمیل اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ و تجہیل پھر حقیقت واقعہ کی
تبیین و تسجیل کرکے بعونہٖ عزوجل آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا یعنی یہ کہ فلاسفہ
کا دعوٰی الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد خود ہی فرض محال و تناقض و جنون ہے۔

عــه ہم بتوفیقہٖ تعالٰی اس دلیل پر بھی ایک نہایت مختصر وکافی کلام کردیں گے نہ اس لئے کہ اس پر
کلام کی حاجت بلکہ اس لئے کہ اس سے بعونہٖ تعالٰی ایک فائدہ جلیلہ مسئلہ صفاتِ الٰہیہ میں روشن
ہوگا جس میں رائیں مضطرب و متحیر ہیں۔ وباللہ التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ

وباللہ التوفیق۔

اوّلاً اقول عقلِ اول میں ایک جہت اور بچ رہی وہ اس کا مقتضی اس جہت سے ایجاد کیوں نہ کیا۔ کیا مفارقت میں بخل ہے۔

ثانیاً اقول فلاسفہ نے اسی دلیل میں کہا ہے کہ جب ایک سے دو صادر ہوں تو دونوں جب

؎ علت میں ایک خصوصیت ضرور جس کے سبب وہ معلول ہی میں مؤثر ہو وہی مصدریت سے مراد ہے نہ معنی اضافی، وہ خصوصیت عین ذاتِ علت ہے اگر نفسِ ذات مؤثر ہے ورنہ کوئی حالت اور ہر معلول کے لئے علت میں خصوصیت جداگانہ لازم اب اگر واحد کا معلول واحد ہو تو مصدریت سے اس میں تعدد لازم نہیں، جب نفسِ ذات علت ہے تو مصدریت عین ذات ہے لیکن جب دو ہوں تو اگر نفسِ ذات کسی کی علت نہیں تو دونوں مصدریتیں ورنہ جس کے لئے نہیں اس کی مصدریت ذات پر زائد ہوتی اور ضرور ہے کہ وہ مصدریت ذات ہی سے صادر ہو کہ واحد کو علت مانا ہے نہ کہ جزءِ علت اب اس کے صدور میں کلام ہوگا اور غیر متناہی مصدریتیں لازم، اور وہ دو حاصروں میں محصور، واحد اور اس کا یہ معلول یہ وہ غایت توجیہ ہے جو دلیلِ فلسفی کی کی گئی۔

اقول اوّلاً سب ایرادوں سے قطع نظر ہو تو موضوعِ قضیہ یعنی واحد محض اب بھی محال ہو گیا اور محال سے واحد کا صدور جائز ماننا صریح جہل ہے۔ مانا کہ مصدریت عین ذات ہو مگر فرق اعتباری قطعاً حاصل، ذات من حیث الخصوصیۃ یقیناً ذات من حیث ھی ھی نہیں تو دو حیثیتیں اب بھی حاصل اور واحد محض کہ نفسِ ذات کے سوا کچھ نہ ہو نہ رہا فافہم۔

ثانیاً فائدہ جلیلہ: اقول وباللہ التوفیق (میں کہتا ہوں اور توفیق اللہ تعالٰی سے ہے۔ ت) ذات میں جو کچھ زائد بر ذات ہوگیا ضرور کہ صادر از ذات ہو یعنی ذات اس کی علتِ فاعلی ومفیضِ وجود ہو کہ صدور سے یہی مراد ہے کیوں نہیں جائز کہ لازمِ ذات ہو اور لوازمِ ذات مجعول ذات نہیں ہو سکتے کہ لازمِ ذات مرتبۂ تقرر ذات میں ہے تقرر خود بھی ایک لازمِ ذات ہے اور مرتبۂ تقرر مرتبۂ وجود پر مقدم ہے، تو لازمِ ذات اگر مجعول ذات ہو اپنے نفس پر دو پایہ میں ترجیح مقدم ہو لاجرم ان کا صادر عن الذات ہونا محال بلکہ ان کا وجود خود وجودِ ذات میں منطوی ہے اگر ذات مجعول ہے یہ بھی بعینہٖ اسی جعل سے مجعول ہیں نہ یہ کہ ذات جاعل ہو یا جاعلِ ذات ان کا جعل جداگانہ

(باقی اگلے صفحہ پر)

یا ایک مصدریت ضرور ذات سے زائد ہے تو ضرور ذات سے صادر ہے۔ یونہی ہم کہتے ہیں کہ فلک تاسع کے قطبین معین کرنا، جہت حرکت خاص کرنا، قدر حرکت مقرر کرنا یہ سب بھی ذات عقل پر زائد ہیں تو ضرور اس سے صادر ہیں تو عقل اول سے آٹھ صادر ہوئے اور جہتیں کل چھ، تو واحد محض سے تین کا صدور لازم۔

ثالثاً اقول جب صادر آٹھ یا پانچ یا دو ہی سہی تو حسب تصریح دلیل فلاسفہ ان کی مصدریتیں ذات پر زائد اور اس سے صادر ہوں گی۔ اور جب یہ صادر ہوئیں تو ان کی بھی مصدریتیں زائد و صادر ہوئیں الی غیر النہایۃ تو وہ تمام اعتراضات کہ واحد سے صدور متعدد پر کرتے تھے۔ عقل اول سے صدور عقل و فلک پر نازل ہوئے، تسلسل بھی ہوا، اور غیر متناہی کا دو حاصروں میں محصور ہونا بھی ہوا۔ ایک عقل اول اور دوسرا افلاک یا عقل ثانی اور واحد سے نہ متعدد بلکہ غیر متناہی کا صدور بھی ہوا شرک بھی کیا اور کال بھی نہ کٹا۔

رابعاً اقول جب عقل اول میں چھ جہتیں ہیں اور ممکن کہ وہ بعض کا ایجاد ایک جہت سے کرے (واللہ یہ لفظ ہمارے قلب پر ثقیل ہوتا ہے مگر کیا کیجئے کہ مشرکوں کے مزعوم ہی پر انھیں نیچا دکھانا ہے) اور بعض کا دو دو جہت کے میل سے مثلاً بحیثیت مجموع امکان و وجوب یا مجموع امکان و وجود وغیرہ وغیرہ بعض کا جہات کی ترکیب ثلاثی، رباعی، خماسی، سداسی سے اب ۶۳[عـــہ] جہتیں حاصل ہوئیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کرے، اور اگر ذات مجعول نہیں یہ بھی اصلاً مجعول نہیں نہ ذات کے نہ کسی کے، جیسے صفات باری عزوجل کہ لازم ذات و مقتضائے ذات ہیں نہ کہ معاذاللہ ایجاباً یا اختیاراً مجعول و صادر عن الذات۔ اس تحقیق سے روشن ہوا کہ ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے خواہ افاضہ وجود میں جبکہ اس کا وجود وجوب واجب سے جدا ہو خواہ اضافت وجود میں جبکہ جدا نہ ہو۔ اسی بنا پر ہمارے علماء نے علت احتیاج حدوث کو لیا یعنی احتیاج الی الجعل ورنہ مطلقاً افتقار کو امکان کافی اور یہی ہے وہ کہ امام عشیرہ اعنی ائمہ اشاعرہ نے تصریح فرمائی کہ صفات علیہ مقتضائے ذات ہیں نہ کہ صادر عن الذات۔ یہ فائدہ جلیلہ واجب الحفظ ہے وباللہ التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ۔

عـــہ ا۔ب۔ج۔د۔ھ۔و۔

پندرہ[1] ثنائی، بیس[2] ثلاثی، پندرہ[3] رباعی، پانچ[4] خماسی، ایک[5] سداسی، جملہ ساٹھ[6] ہر وجہ پر ایک شئی صادر ہو۔ اس پر ساٹھ وجہیں اور بڑھیں گی یعنی ہر ایک کی مصدریت ان ۶۰ میں وجوہ اجتماع لیجئے۔ پھر ان وجوہ اجتماع کی ان پہلی وجوہ اجتماع سے وجوہ اجتماع لیجئے۔ اور اس مبلغ کی قدر مصدریتیں بڑھائیے پھر ان میں یہی اعمال کیجئے اور ان کی مصدریتیں لیجئے یہ سلسلے قطعًا غیر متناہی ہوں گے تو ایک عقل اول سے تمام دنیا کی غیر متناہی چیزیں صادر ہو سکیں گی تو ثابت ہوا کہ نو عقلیں محض لغو ہیں۔

خامسًا بھلا عقل اول تو اپنی پانچ وجہوں سے پانچ چیزیں بناگئی عقل ثانی کے سر گنتی کی دو دیکھیں، عقل ثالث وفلک ثامن، یہ نہ دیکھا کہ فلک ثامن میں کتنے ستارے ہیں یہ کروڑوں وجہیں وہ کس گھر سے لائے گی (مواقف)۔

اقول مجانین یورپ کہتے ہیں کہ ہرشل کی بڑی دوربین سے دو کروڑ ستارے گن لئے ہیں اور شک نہیں کہ وہ اس سے بھی زائد ہیں پھر ہر ایک کے لئے تعیین قدر تعیین محل تعیین لون ثوابت دو ہی کروڑ ہیں تو آٹھ کروڑ صادر تو یہی ہوگئے۔ پھر ان کی حرکات مختلف ہیں تو ان کے لئے تدویریں ہیں ان تدویروں کی تعیین قطر تعیین موضع یہ کتنے کروڑ ایک عقل ثانی کے سر ہوئے۔ علّا تفتازانی نے جواب دیا کہ یہ جائز ہے کہ فلک ثوابت کا مبدء عقول کثیرہ ہوں۔

اقول (۱) ان سے مزعوم کا رد اور ان کے ظلم کا بیان ہے کہ اپنی مخترع عقول سے جو کچھ جائز مانتے ہیں حق عزوعلا کو معاذ اللہ اس سے عاجز جانتے ہیں۔

---

[1] اب ۔ اج ۔ اد ۔ اہ ۔ او ۔ بج ۔ بد ۔ بہ ۔ بو ۔ جد ۔ جہ ۔ جو ۔ دہ ۔ دو ۔ ہو ۔

[2] ابج ۔ ابد ۔ ابہ ۔ ابو ۔ اجد ۔ اجہ ۔ اجو ۔ ادہ ۔ ادو ۔ اہو ۔ بجد ۔ بجہ ۔ بجو ۔ بدہ ۔ بدو ۔ بہو ۔ جدہ ۔ جدو ۔ جہو ۔ دہو ۔

[3] ابجد ۔ ابجہ ۔ ابجو ۔ ابدہ ۔ ابدو ۔ ابہو ۔ اجدہ ۔ اجدو ۔ اجہو ۔ ادہو ۔ بجدہ ۔ بجدو ۔ بجہو ۔ بدہو ۔ جدہو ۔

[4] ابجدہ ۔ ابجدو ۔ ابجہو ۔ ابدہو ۔ اجدہو ۔

[5] ابجدہو ۱۲ منہ غفرلہ

[6] ص ۱۳۳۸ ۱۲ منہ غفرلہ۔

(۴) مصدریتوں میں ہماری تقریر سُن چکے، اب عقول غیر متناہیہ موجودہ بالفعل لازم آئینگی، پھر کیا جائز ہے کہ اس کا مبدء عقل واحد باعتبار جہات نامحصورہو آخر میں خود رد فرمایا کہ واقع کا کام جائز سے نہیں چلتا۔

اقول یعنی وہ جہات بتائے اور اگر وہ طریقہ لیجئے کہ ابھی ہم نے رابعاً میں کہا تو عقل ثانی کو سرے سے پان رخصت دینا ہوگا۔

سادساً اقول اس اشد ظلم کو دیکھئے کہ عقل اول میں اُس کا امکان ایک جہت ایجاد رکھا حالانکہ امکان جہت افتقار فی الوجود ہے نہ کہ جہت افاضۂ وجود۔ بہرحال وہ نہیں مگر ایک مفہوم سلبی، تو سلوب غیر متناہیہ کہ اغیار غیر متناہیہ کے اعتبار سے باری عزوجل کے لئے ہیں کیوں نہ جہات ایجاد ہو سکے حالانکہ مناسبت ظاہر ہے کہ موجِد و موجَد میں تغایر قطعاً لازم، تو جب تک موجِد پر سلب موجَد نہ صادق ہو ایجاد ممکن نہیں۔

سابعاً اقول خود بھی صفات الٰہیہ کے قائل ہیں اگرچہ عین ذات کہیں فرق اعتباری سے تو مفر نہیں تو قطعاً لابشرط شیئ و بشرط شیئ کے دونوں مرتبے یہاں بھی تھے۔ عقل میں اگر اعتبار ثانی سے بشرط شیئ کا مرتبہ ہے تو نفس ذات سے لابشرط شیئ کا کیا نہیں اگر اُسے لابشرط شیئ کے مرتبے میں لو وہ بھی واحد محض رہ جائے گی اور اس سے صدور کثرت محال ہوگا۔ اس شدید بے ایمانی کو دیکھئے کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے عقل میں بشرط شئے کا مرتبہ لیا کہ اُسے مصدر بنائیں اور واجب میں لابشرط شیئ کا کہ معاذ اللہ اُسے عاجز ٹھہرائیں۔

ثامناً اقول خود کہتے ہو کہ صدور بے مصدریت ممکن نہیں یعنی فاعل میں وہ خصوصیت جس سے معلول میں مؤثر ہو اور اس خصوصیت کو وحدت محضۂ فاعل کا منافی نہیں جانتے کہ ممکن کہ عین ذات ہو لہذا واحد محض سے صدور واحد جانتے ہو اب کیوں نہیں جائز کہ واجب تعالٰی میں وہ خصوصیت اس کا ارادۂ ازلیہ جسے تم عین ذات کہتے ہو فرق اعتباری اس مصدریت و خصوصیت کو کیا نہ تھا۔ یقیناً وہ حیثیت بھی ذات من حیث ھی ھی کے علاوہ تھی یہ وہی تو ہے اور تمام عالم کے ایجاد کو اُس کا یہی ارادہ ازلیہ اجمالیہ کافی تکثر مرادات سے ارادہ متکثر نہ ہوجائیگا۔ جیسا اُس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو اور پھر جمیع معلومات کو محیط تکثر معلومات سے

عـہ یہ جواب بنگاہ اولیں خیال میں آیا تھا کہ تمام بحث ختم کرکے آخر میں خود علامہ نے اسکی طرف ایما کیا ۱۲ منہ غفرلہ

اُس میں تکثر نہ ہُوا فانّٰی تؤفکون[1] (تو کہاں اوندھے جاتے ہو۔ ت)۔

تاسعًا اقول خود ہزاروں چیزیں عنایتِ الٰہیہ کی طرف نسبت کرتے ہو، افلاک میں جوف افلاک میں پُرزے تداویر کواکب وغیرہ وغیرہ یہ تکثر اضافات عنایت الٰہیہ کا مکثر اور وحدت محضہ پر مؤثر یا صدورِ کثیر عن الواحد کا موجب ہوا یا نہیں، اگر نہیں تو ارادہ میں کیوں ہوگا، اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے فانّٰی تصرفون[2] (پھر کہاں پھرے جاتے ہو۔ ت)

عاشرًا اقول حقیقتِ امر یہ ہے کہ مرتبہ وحدت محضہ مرتبہ ذات ہے اور مرتبہ ذات میں ایجاد ایجاب ہے اور باری عزوجل ایجاب سے منزّہ، وہ فاعل بالایجاب نہیں بلکہ خالق بالاختیار ہے، اور خلق بالاختیار ارادہ و علم وقدرت پر موقوف، وہ تو نہیں مگر مرتبہ صفات میں، اور مرتبہ صفات اس وحدتِ محضہ کا مرتبہ نہیں فانّٰی تسحرون[3] (تو کہاں اوندھے جاتے ہو۔ ت)

حادی عشر اقول یہ تو ہمارے طور پر تھا لیکن تمہارے قضیہ نامرضیہ الواحد لایصدر عنہ الا الواحد خود ہی تمہارے طور پر باطل و متناقض ہے کلام مؤثر من حیث ھو مؤثر یعنی موجد و مفیض وجود میں ہے اور ایجاد وجود خارجی سے مشروط، جو خود موجود نہیں محال ہے کہ دوسرے پر افاضہ وجود کرے اس کا فاعل ہو جیسے نیز وہ خصوصیت درکار جس کا نام مصدریت رکھا ہے تو ذات و تقرر و وجود و تعیین اور وہ خصوصیت سب قطعًا اس میں ملحوظ ہیں کہ بے ان کے موجد ہونا محال تو مؤثر من حیث ھو مؤثر کا واحد محض ہونا محال، اور تم نے فرضًا ایسا ہی فرض کیا وصف عنوانی کے حکم ضمنی میں نقیضین کو جمع کر لیا یعنی وہ واحد محض کہ ہرگز واحد نہیں اس سے ایک ہی شیئ صادر ہوگی، ایسا جامع نقیضین خود ہی محال ہے نہ کہ اس سے کسی شے کے صدور و عدم صدور کی بحث، نہ کہ اس سے صدور واحد کی تجویز، تو استثنا کا حکم صریح بھی باطل۔

ثانی عشر اقول ویسا واحد اگر ہوگا[ع] بھی تو نہ ہوگا مگر ذات خلط و تعریہ میں کہ خارج میں

ع اس تحقیق کی طرف اشارہ ہے جس کی طرف ابھی ایما ہوا کہ موضوع میں نفس ذات من حیث ھی ھی ملحوظ نہیں بلکہ من حیث التاثیر جو امور شرائط تاثیر ہیں سب ملحوظ ہیں اگرچہ لحاظ اجمالی میں تفصیل ملتفت الیہ نہ ہو جیسے وجود نہار کا لحاظ یقینًا طلوع شمس کا لحاظ ہے، اور بارہا اس وقت ذہن میں اس کی طرف التفات نہیں ہوتا۔ ذہن اگرچہ ہرگز نہ خلط و تعریہ کا ظرف ہے مگر دونوں کو جمع نہیں کرسکتا۔ جب مؤثر من حیث ھو مؤثر کا لحاظ ہوا یہ خلط ہے پھر تعریہ کہاں، تو ایسا موضوع ذہن میں بھی نہیں ہوسکتا۔ اگر نفس ذات کا لحاظ کروگے تو وہ یہ موضوع ہوگا قضیہ بدل جائے گا۔ ۱۲ منہ

---

[1] القرآن الکریم ۶/۹۵ و ۱۰/۳۴ و ۳۵/۳ و ۴۰/۶۲ [2] القرآن الکریم ۱۰/۳۲ و ۳۹/۶
[3] " " " ۲۳/۸۹

موثر من حیث موثر کا شرائط ایجاد سے انفکاک بداہۃً محال، تو تمھارے دعوٰی کا حاصل یہ ہوا کہ اُس موجودِ ذہنی سے ایک ہی صادر ہوگا، یہ اوّلاً بحث سے بیگانہ ثانیاً خود جنون کہ موجودِ ذہنی ایک شے کا بھی موجد نہیں ہوسکتا تو الا الواحد کہنا حماقت خصوصاً حضرت عزت عزت عزتہ کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے ذہن میں نہ ہوگی مگر کوئی وجہ بعید وہ کیا صالح ایجاد ہے تو حاصل ہوا کہ جس سے ایجاد منفی ہو وہ الٰہ نہیں اور جو الٰہ ہے اس سے نفی ایجاد کثیر کی کوئی راہ نہیں پھر عقول کو فاعل و خالق ماننا کیسا صریح جنون ہے کہ وہ اسی ضرورتِ باطلہ کے لئے اوڑھا گیا تھا جس کا بطلان آفتاب سے زیادہ روشن ہوگیا۔ طرفہ یہ کہ اُنھیں مان کر بھی اُن کی خالقیت نہیں بنتی جس کے روشن بیان سُن چکے تو مجنون ہو کر بھی نجات نہ ملی وذٰلک جزاؤا الظّٰلمین (اور ظالموں کی یہی جزا ہے۔ ت)۔ الحمدللہ! فلسفۂ مزخرفہ کی الٰہیاتِ باطلہ سے انھیں دو مسئلوں کا رَد تمام ارکانِ فلسفہ کو متزلزل کرگیا۔ اب اُن کے ہاتھ میں نہ رہا مگر چند اوہام خیالاتِ خام یا حساب و ہندسہ و ریاضی کے متفق علیہ احکام یا ہیأت کے وہ مسائل و نظام جن کو شرع مطہر سے مخالفت نہیں۔ لہذا اُن میں خلاف کی حاجت نہیں۔

وذٰلک من فضل اللہ علینا وعلی الناس ولٰکن اکثر الناس لایشکرون۔ رب اوزعنی ان اشکر نعمتک التی انعمت علیّ وعلٰی والدیّ وان اعمل صالحا ترضٰہ واصلح لی فی ذریتی انّی تبت الیک وانی من المسلمین، والحمدللہ رب العٰلمین۔[1]

یہ اللہ کا ایک فضل ہے ہم پر اور لوگوں پر مگر اکثر لوگ شکر نہیں کرتے۔ اے میرے رب! میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر کروں جو تُو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے لئے میری اولاد میں صلاح رکھ۔ میں تیری طرف رجوع لایا، اور میں مسلمان ہوں، اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے (ت)

مقام سوم

فلک محدد جہات نہیں۔ اقول اس پر روشن دلیل مقام ۲ میں آئی ہے یہاں نفس تحدید پر کلام کریں۔ دلیل ۵ میں گزرا کہ فوق و تحت میں صرف ایک کی تحدید ضروری ہے

---

[1] القرآن الکریم ۲۹/۵

تحت یقیناً مرکز زمین ہے محدود رہا فوق کے لئے تلاش تحدید جہات ومردود فلسفہ قدیمہ نے یہاں یہ حیلہ تراشی ہے کہ جہت فوق[1] موہوم نہیں بلکہ موجود ہے اور عالم میں جو موجود ہے محدود محدد ہے وجود فوق پر دو دلیلیں[2] دیتی ہے،

اول تحت کی طرح فوق بھی مطلوب بعض اجسام ہے اور معدوم مطلوب نہیں ہوتا۔

اقول ہر ثقیل بقدر ثقل تحت حقیقی سے طالب قرب ہے اور ہر خفیف بقدر خفت اس سے طالب بُعد، اور اس سے بُعد ہی علو ہے، یوں ہر خفیف طالب فوق ہے نہ یہ کہ فوق کوئی خاص شیئ متعین ہے خفیف کو جس کی طلب ہے اور یہ انھیں فلسفیوں کے اُس مذہب[3] پر ہے کہ ہوا کا حیز طبعی مقعر کرہ نار ہے تو ہوا اپنی خفت بھر تحت حقیقی سے طالب بُعد ہی رہی نہ کسی ایسے فوق کی

---

[1] اعترضه فی شرح حکمة العین بان الجهة نهایة امتداد الاشارة والامتداد موهوم فلایکون طرفه الا موهوما[1] **اقول** لم یفرق بین ماتنتهی الاشارة الیه وما تنتهی به الطرف هو الثانی والجهة من الاول الاتری انا اذا اشرنا الی زید فانما انتهت الاشارة الی زید ولیس طرفها بل طرفها نقطة موهومة اٰخر ذلك الخط الموهوم ۱۲ منه.

اس پر شرح حکمۃ العین میں اعتراض کیا ہے کہ جہت تو امتداد اشارہ کی نہایت کو کہتے ہیں اور امتداد موہوم ہے لہذا اس کی طرف بھی موہوم ہی ہوگی **اقول** (میں کہتا ہوں کہ) اس نے فرق نہیں کیا درمیان اس کے جس تک اشارہ کی انتہا ہوتی ہے اور درمیان اسکے جس پر اشارہ کی انتہا ہوتی ہے۔ طرف ثانی جبکہ جہت اول کا نام ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ جب ہم زید کی طرف اشارہ کریں تو زید تک اشارہ کی انتہا ہوجاتی ہے حالانکہ وہ اس کی طرف نہیں بلکہ طرف تو وہ موہوم نقطہ ہے جو اس موہوم خط کا آخر ہے۔ (ت)

[2] یہ دونوں وجہیں اثیر ابہری کی کتاب میں تھیں پھر اس کے تلمیذ کاتبی کی حکمۃ العین میں بھی ملیں یہاں شراح ومحشین نے جو نقض وابرام کئے ہم ان کی نقل وترتیب سے تطویل نہیں چاہتے ۱۲ منہ

[3] جونپوری نے شمس بازغہ میں اسی کو اختیار کیا ورنہ اجسام حیز میں مشترک ہوجائیں ۱۲ منہ

---

[1] شرح حکمۃ العین

جس سے فوق نہیں اور جب ہوا میں یہ سب ہی نار میں ہوگا وہ اس سے اخف ہے لہذا اس سے زیادہ بُعد عن التحت کی طالب ہے و بس۔ اور اس پر انھیں فلاسفہ کے اصول سے یہ اصل شاہد کہ وجود میں تعطیل نہیں۔ طبیعت کا دوامًا اپنے کمال سے محروم رہنا محال، ظاہر ہے کہ اگر فوق حقیقی محدبِ فلک الافلاک ہو اور نار اُسی کی طالب اور افلاک پر خرق محال، تو نار دائمًا اپنے کمال سے محروم ہے، بلکہ جملہ عناصر سوا اُس ذرۂ زمین کے جو مرکز پر منطبق ہے کہ وہ طالب محدب ہیں وہ طالب مرکز، اور اپنے مطلوب تک اُس ذرے کے سوا کوئی نہ پہنچا۔

دوم فوق کی طرف اشارہ حسیہ ہوتا ہے۔ **اقول** اگر یہ مراد کہ اس اشارے سے کسی شئی خاص کو بتایا جاتا ہے جس پر اس اشارے کا روک دینا مقصودِ مشیر ہوتا ہے تو **اوّلًا** اول نزاع ہے۔

ثانیًا ہرگز یہ امر اشارہ کرنے والوں کے خیال میں بھی نہیں ہوتا کہ ہم کسی خاص سطح کو بتارہے ہیں۔

ثالثًا بلکہ فوقیت کا ندر کہیں رُک جانا اُن کے خیال کے خلاف ہے وُہ یہی سمجھتے ہیں کہ تحت سے جتنا بھی بُعد ہو سب فوق ہے نہ کہ ایک بُعدِ معین پر جاکر فوقیت تمام ہوگئی۔ اور اسلامی اصول پر تو اُس کا بُطلان اظہر من الشمس ہے قدرتِ ربانی محدود نہیں وہ قادر ہے کہ فلک الافلاک کے اوپر کوئی جسم پیدا کرے بلکہ عند التحقیق واقع ہے فلک اطلس سے اوپر کرسی اس کے اوپر حاملانِ عرش، اُن سے اوپر عرش مجید، جیسا کہ امام المکاشفین شیخ اکبر قدس سرہٗ نے فتوحات میں تصریح فرمائی اور یہ زعم کہ کرسی فلک البروج کا نام ہے اور عرش فلک اطلس کا بشہادتِ احادیث مردود ہے۔

رابعًا بعینہٖ اُن کی تقریر اتصال و انفصال میں جاری ہر ذی شعور منافر سے انفصال[عہ] کا طالب ہے اور بیشک اس کی طرف اشارہ حسیہ ہوسکتا ہے کہ اس طرف اتصال اور

عہ **اقول** غیر شاعر اشیاء میں بنظر ظاہر پارہ اس کی مثال ہوسکتا تھا کہ آگ سے انفصال کا طالب ہے مگر ہم نے رسالہ میں تحقیق کیا ہے کہ یہ پارے کا فعل نہیں بلکہ آگ کا، اس کا کام تصعید رطوبات ہے جیسے پانی گرم کرنے میں اجزائے مائیہ کو بخار میں اڑاتی ہے، اور پارے کے اجزاء رطبہ و یابسہ کی گرہ ایسی محکم ہے کہ آگ سے نہیں کھلتی ناچار رطوبات ویسی ہی گرہ بستہ اُڑتی ہیں ۱۲ منہ۔

اُس طرف انفصال ہے اگرچہ اشارہ ایک طرف ہوگا، اور انفصال سب طرف ہے جیسے فوق کا اشارہ ایک طرف ہوتا ہے اور وہ ہر جانب ہے۔ اب چاہیے کہ کوئی جسم کُری اتصال وانفصال کا محدد بھی ہو اور ہر جسم سے اتصال وانفصال کے حدود جُدا ہوں گے، تو ہر ذرّے کے اعتبار سے ایک ایک کُرہ محدد چاہیے جس کا مرکز وہ ذرّہ ہو جس سے تحدید اتصال ہے اور محیط سے تحدید انفصال اور دینے گی جب بھی نہیں کہ جب ان کُروں کے مرکز مختلف ہیں محدب ایک نہیں ہوسکتا اور بعض محیط بعض سے ابعد ہوں گے، تو انفصال آگے بڑھا اور تحدید نہ ہوئی۔ کلام یہاں طویل ہے اور عاقل کو اسی قدر کافی۔

مقام چہارم

قسر کے لئے مقسور میں کوئی میل طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلاسفہ کا زعم ہے کہ قسری نہ ہوگا مگر طبعی[1] کے

[1] عبر من دعوٰھم ھذہ فی الھدیۃ السعیدیۃ بان الذی لیس فیہ مبدء میل طباعی لایمکن ان یتحرک بقسر اقول وھو خطاء فان مقصودھم بھذا احالۃ القسر علی الفلک مع ان فیہ میلا طباعیا فالصواب☆ فی التعبیر مبدء میل طبعی وھذا ھو دعوٰھم ان لاقسر حیث لاطبع وان کان ثمہ طباع ۱۲ منہ غفرلہ۔

ان کے اس دعوٰی کو ہدیہ سعیدیہ میں یوں تعبیر کیا گیا ہے کہ جس میں میل طباعی کا مبدا نہ ہو اس کا حرکت قسری کرنا ممکن نہیں۔ اقول (میں کہتا ہوں) یہ غلط ہے کیونکہ ان کا مقصد اس سے یہ ثابت کرنا ہے کہ فلک پر قسر محال ہے باوجودیکہ اس میں میل طباعی موجود ہے لہٰذا درست یہ ہے کہ مبدأ میل طبعی کے ساتھ تعبیر کیا جائے اور یہی ان کا دعوٰی ہے کہ جہاں طبع نہیں وہاں قسر نہیں اگرچہ وہاں طباع موجود ہو۔ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

☆ اس لئے کہ طبعی بسوئے طبیعت منسوب ہے اور طباعی بسوئے طباع۔ اور اصطلاحاً طبیعت میل غیر ارادی کے مبدء کو کہتے ہیں اور طباع عام ہے کہ میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کے مبدء کو شامل۔ نظر برآں ہدیہ سعیدیہ کی عبارت سے یہ ثابت ہوگا کہ جس میں میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کا مبدء نہ ہو۔ اس کا تحرک بالقسر ممکن نہیں اس سے فلک کے تحرک بالقسر کی نفی نہ ہوگی کہ اس میں میل ارادی کا مبدء موجود ہے یعنی اس کا نفس، لہٰذا صحیح یہی ہے کہ مبدء میل طباعی کی جگہ مبدء میل طبعی کہا جائے ۱۲ جیلانی۔

[1] الہدیۃ السعیدیۃ فصل فی ان الجسم الذی لامیل فیہ بالقوۃ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۴

خلاف ولہذا افلاک پر قسر نہیں مانتے کہ اس میں کوئی میل طبعی نہیں جانتے۔

اقول یہ باطل ہے **اوّلاً** حکیم بننے والوں نے معنی لغوی پر لحاظ کیا کہ قسر جبر و اکراہ سے خبر دیتا ہے۔ اصطلاح بھول گئے جس کا مبدء خارج سے ہو سب قسری ہے اور جو کچھ نہ مقتضائے طبع ہو نہ مرادِ متحرک یقیناً اس کا مبدء نہ ہوگا، مگر خارج سے تو قسر کو صرف اقتضاء درکار نہ کہ اقتضاء عدم ورنہ بصورت خارج رہ کر تینوں قسمیں حصر باطل کرے گی۔ اگر کہئے صرف عدم اقتضاء متصور نہیں کہ ہر جسم میں کوئی میل ضرور۔

اقول عنقریب آتا ہے کہ یہ کلیہ اسی مقدمہ باطلہ پر مبنی تو اس کی اس پر بنا صریح مصادرہ و دور ہے۔

ثانیاً فرض کرو کہ اقتضائے عدم ہی ضرور اس کے لئے اتنا بس کہ فعل قاسر کا نہ ہونا چاہے، یہ کیا ضرور ہے کہ اس کے خلاف کسی دوسرے فعل کا تقاضا ہو اور میل تقاضائے فعل ہے۔

ثالثاً مانا کہ تقاضائے فعل خلاف ہی ضرور مگر یہ کہاں سے کہ اس کی مقتضی نفس طبیعت ہو۔ کیا ارادہ نہیں ہو سکتا۔ تمہارے نزدیک افلاک میں میل طبعی نہیں اُن کی حرکت ارادیہ ہے اب جس جہت کو وہ حرکت چاہتا ہے اگر اُس کے خلاف پر حرکت وضعیہ ہی دی جائے (کہ فلک پر حرکت مستقیمہ جائز ہونے نہ دینے کا جھگڑا پیش نہ آئے) کیا یہ قسر نہ ہوگا، قطعاً ہوگا، حالانکہ میل طبعی نہیں۔ ہم عنقریب ثابت کریں گے کہ فلک پر قسر جائز، فلاسفہ اپنے زعم مذکور پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں، ہمارے اس بیان سے دونوں رد ہو گئیں، **ایک** یہ کہ جسم پر قاسر قوی کا اثر زائد ضعیف کا کم ہونا بدیہی ہے، تو یہ نہیں مگر اس لئے کہ مقسور قاسر کی مزاحمت کرتا ہے۔ ضعیف پر غالب آتا ہے قوی سے مغلوب ہو جاتا ہے اور یہ مزاحمت نفس جسمیت سے نہیں تو ضرور جسم کے اندر کوئی اور چیز ہے کہ قاسر کی مزاحمت کرتی اور مکان یا وضع کی محافظت چاہتی ہے یہی میل طبعی ہے۔ یہ دلیل ان کے شیخ ابن سینا نے دی۔

اقول اوّلاً مزاحمت اقتضائے خلاف فعل ہے نہ کہ اقتضائے فعل خلاف اور محافظت طلب سکون نہ کہ طلب حرکت جو شان میل ہے۔

عہ یعنی حرکت کے تین اقسام طبعی ارادی قسری میں کہ بر تقدیر اقتضائے عدم صورت عدم اقتضا کسی میں داخل نہیں ۱۲ الجیلانی۔

ثانیاً مزاحمت و محافظت ارادے سے بھی ہو سکتی ہے، طبعاً ہی کیا ضرور، قاسر کا قوی ہونا اسکے ارادۂ مزاحمت کا کیا مانع ہے اگرچہ جانے کہ ضائع ہوگی، جیسا کہ بارہا مشہود ہے۔

ثالثاً مانا کہ طبیعت ہی سے لازم، پھر کیا محال ہے کہ بعض اجسام میں بالطبع سکون کا اقتضاء اور حرکت سے مطلقاً ابا ہو، اب جو اُسے حرکت دے گا ضرور خلاف مقتضائے طبع ہوگی اور میل نہیں بلکہ اس کی مزاحمت میل طبعی سے وسیع تر ہوگی۔ میل طبعی تو صرف جہت خلاف ہی کی مزاحمت کرے گا، اور یہ ہر جہت کی۔ اب اس کا انکار پھر اسی طرف جائے گا کہ ہر جسم میں تقاضائے حرکت لازم، اور یہ وہی دعوٰی مصادرہ ہے۔

رابعاً مطلقاً حرکت سے ابا بھی ضرور، صرف اُس حرکت سے انکار چاہیے جو قاسر دینا چاہے، اور یہ افلاک میں یقیناً موجود۔ ہم مقام ۱۲ میں ثابت کریں گے کہ ہر فلک کا حیز طبعی وہ وضع خاص ہے جس پر وہ ہے کہ اُس تک اشارۂ حسیہ اس حد تک محدود ہوتا ہے، جب یہ اس کا حیز طبعی ہے تو وہ ضرور یہاں طالب سکون ہے اور جو اُسے یہاں سے ہٹائے اس کی مقاومت کرے گا قسر کو اسی قدر درکار۔

خامساً ان لوگوں کی تمام سعی طبع کاری و مغالطہ شعاری ہے۔ اثر قسر کا اختلاف دو سبب سے ہے، قوت قاسرہ کا تفاوت کہ فاعل قوی کا فعل اقوی ہوگا اور قوت مکسورہ کا فرق کہ مقابل قوی پر اثر کم ہوگا۔ وہ اختلاف کہ جانب فاعل میں ہے جانب مقابل کی کسی حالت پر موقوف نہیں اُن کی قوتوں کا فی نفسہ متفاوت ہونا سبب تفاوت اثر ہے، کیا اگر معاوق و مزاحمت نہ کرے تو فاعل قوی و ضعیف اثر میں برابر ہو جائیں گے، یہ بھی اُسی بداہت کے خلاف ہے اور خود فلسفہ کا اس کا اعتراف ہے پتھر کہ بقوت اوپر سے نیچے پھینکا جائے بلاشبہہ اس حالت سے جلد متحرک ہوگا

عہ جونپوری نے فصل تقسیمات حرکت میں کہا:

قد تکون حرکۃ الی غایۃ طبیعۃ لکن لاعن الطبیعۃ وحدھا کحرکۃ الحجر المرمی الی اسفل علی خط مستقیم بحیث لایصدر مثلہا عن طبیعۃ الحجر وحدھا۔[1]

کبھی حرکت غایت طبیعت کی طرف ہوتی ہے مگر وہ تنہا طبیعت پر مبنی نہیں ہوتی جیسے خطِ مستقیم پر نیچے کی طرف پھینکا ہوا پتھر، اس لئے کہ اسکی مثل تنہا پتھر کی طبیعت سے صادر نہیں ہوتی۔ (ت)

---

[1] الشمس البازغۃ فصل حرکت الشیئ ذاتیۃ الخ مطبع علوی لکھنؤ ص ۱۲۴

کہ خود آئے کہ اب اس میں میل خارجی و داخلی دونوں جمع ہیں اور شک نہیں کہ ری جتنی قوت سے ہوگی اس سرعت میں زیادت ہوگی اور طبیعت حجر میں نیچے جانے کی مزاحمت نہیں بلکہ اقتضا ہے اور یہ بھی نہیں کہ کسی حد معین پر اقتضا اور زائد سے اباء ہو۔ بلکہ بمقتضائے طبع اسرع اوقات میں حصول مطلوب ہے، تو ظاہر ہوا کہ فاعل کی مختلف قوتوں کا اثر مختلف ہونا مزاحمت پر موقوف نہیں، البتہ وہ اختلاف کہ جانب قابل سے ہے اس کی مزاحمت سے ہے قوی زیادہ مزاحم ہوگا اور ضعیف کم۔ اب اولاً ان کے شیخ کی چالاکی دیکھئے قوت وضعف جانب فاعل لے کر قاسر قوی وضعیف، اور اس پر حکم جانب قابل کا لگا دیا کہ یہ نہیں مگر مزاحمت مقسور سے یہ صریح باطل ہے جانب فاعل کا اختلاف ہرگز مزاحمت مقسور سے نہیں اُن کی قوتوں کے ذاتی اختلاف سے ہے۔

ثانیاً اس تقدیر پر کیا محال ہے کہ مزاحمت نفس جسم سے ہو یہ کہنا کہ ایسا ہو تو کوئی جسم اثر قسر قبول نہ کرے۔

اقولُ جبل محض بے مغلوب ہو کر قبول کر لینا کیا منافی مزاحمت ہے مبدء میل طبعی بھی تو قبول کر لیتا ہے حالانکہ مزاحم ہے اگر کہئے قبول و عدم مختلف ہوتے ہیں اور میل مختلف ہیں اور جسمیت سب میں یکساں۔

اقول یہ اُس اختلاف میں کلام ہے جو جانب قابل سے ہے اور تمہارا شیخ اُسی اختلاف میں چانہ رہا ہے جو جانب فاعل سے ہے، اور اگر کہئے ہم نے اسے چھوڑا اب ہم جانب قابل ہی میں کلام کریں گے۔ ظاہر ہے کہ مقسور اقوی پر اثر کم ہوگا، اضعف پر زائد، اور یہ نہیں مگر انکی مزاحمت اور جانب جسمیت سے نہیں کہ سب میں یکساں، لاجرم ان کی طبیعت سے ہے۔ اسی کا نام میل طبعی ہے۔

اقول اولاً وہی ایراد کہ مزاحمت حفظ وضع واین کے لئے ہے، اور وہ سکون سے ہے نہ میل وطلب حرکت سے۔

ثانیاً کیا محال ہے کہ بعض طبائع کا مقتضی سکون ہو۔

ثالثاً یاں طبیعت سے ہے اور میل نہیں ہم ثابت کر چکے کہ افلاک کو اپنے حیز میں بالطبع حرکت اینیہ سے اباء ہے اور یہ میل نہیں۔

رابعاً اب مقسور قوی وضعیف کے معنی پوچھے جائیں گے۔ اقوی یہ نہیں کہ جثہ بڑا ہے،

عہ یعنی بکواس کرنے والا ۱۲ الجیلانی

روئی اور لوہے کو نہ دیکھا۔ اب قوی یا تو وہ ہے جس میں مزاحمت زیادہ ہو، تو حاصل یہ ہوا کہ جس کی مزاحمت زائد اس کی مزاحمت زائد، یہ نیم جنوں ہے، یا وہ جس میں میل زیادہ ہو یا جس میں معاوق داخلی اکثر ہو یہ مصادرہ علی المطلوب ہوگا۔

خامسًا بہرحال اقوٰی و اضعف کا ذکر لغو ہوگا۔ اور حاصل اتنا رہے گا کہ اجسام قاسر کی مزاحمت کرتے ہیں اور یہ ان کے میل طبعی سے ہے یہ قضیہ اگر کلیہ ہے تو باطل، کیا دلیل ہے کہ ہر جسم قاسر کی مزاحمت کرتا ہے، بعض میں مشاہدہ استقرائے ناقص ہے اور اگر مہملہ ہے تو ضروری مگر مہملہ[عہ] ہے دلیل دعوٰی سے خاص ہوگئی اس سے ثابت بھی ہوا تو اتنا کہ بعض مقسوروں میں میل طبعی ہے ذکر ہے میل طبعی قسر ملکی ہی نہیں یہ بھی وہ وجوہ جن کے سبب تمہارے شیخ نے اختلاف قوت مقسور چھوڑ کر اختلاف قوت قاسر لیا مگر بات ہے اختلاف مقسور بھی نہ پائی، لہذا جو اس کا حکم تھا وہ اس کے سر دھر دیا۔ یہ ہے تمہارا تفلسف۔

شبہہ دوم جس جسم میں معاوق داخل نہ ہو لاجرم وہ بقسر قاسر ایک مسافت ایک زمانہ معین میں طے کرے گا اور جس میں معاوق ہے اسی قاسر کے قسر سے اس سے زیادہ دیر میں فرض کرو۔ دوچند میں اب اسی قاسر کی تحریک ایک ایسے جسم کو جس میں معاوق اس سے نصف ہے فرور ہے کہ اس سے نصف دیر میں طے کرے گا کہ محرک و مسافت متحد ہیں تو فرق نہ ہوگا مگر نسبت معاوقت پر تو حرکت مع معاوق حرکت بلا معاوق کے برابر ہوگئی اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے تلخیص کیا (رد) تمام اعتراضوں سے قطع نظر ہو تو معاوق ہی درکار اس کا میل طبعی میں کب انحصار۔

مقام پنجم

خلا محال نہیں۔ فلاسفہ مقام سابق کی اسی دلیل دوم کو اثبات معاوق داخلی یعنی میل طبعی میں پیش کرتے ہیں جس طرح سن چکے اور اسی کو اثبات معاوق خارجی یعنی ملا و استحالۂ خلا میں لاتے ہیں کہ اگر خلا ہو تو اس میں حرکت ایک حد تک ایک زمانہ معین میں ہوگی اور ایک جسم ایک ملا میں اتنی ہی مسافت چلے ضرور ہے کہ خلا والے سے دیر میں چلے گا کہ ملا اس کا معاوق ہے، فرض کرو دوچند میں اب وہ ملا لیجئے جس کی معاوقت پہلے ملا سے نصف ہو تو ضرور ہے کہ اس سے

عہ یعنی مہمل کہ غیر مفید ہے ۱۲ الجیوذی

27
27

نصف دیر میں چل لے گا اور حرکت مع معاوق بلا معاوق کے برابر ہو گئی حالانکہ دونوں جگہ صرف معاوق درکار، پہلی صورت میں معاوق خارجی مثل ملا کافی تو قسر کے لئے ضرورت میل طبعی ثابت نہیں اور دوسری میں معاوق داخلی مثل میل کافی، تو استحالہ خلا ثابت نہیں، غرض وہاں معاوق خارجی کو بھول گئے ہیں اور یہاں داخلی کو، یہ ہے ان کا تفلسف فلاسفہ کے لئے استحالہ خلا میں دو واہی شبہے اور ہیں کہ مواقف میں مع رد مذکور ہیں اور زر نفقات و سر نفقات اگر ثابت ہو گا تو استحالہ عادیہ نہ عقلیہ ان کی بڑی دستاویز یہی شبہہ مردودہ تھا اس پر بھی زیادہ کلام کی حاجت نہیں کہ خود اُن کے بڑے خوشگلو حامی محقق جونپوری نے شمس بازغہ میں اگرچہ ابو البرکات بغدادی کے اعتراض کو نہایت سقوط میں بتایا مگر اسی سے اخذ کر کے دونوں مقاموں میں فلاسفہ کا جہل واضح و روشن کر دیا ہے، اور دونوں جگہ دلیل کا ناتمام ہونا صاف مان لیا ہے۔ پھر بھی دونوں دعووں پر تفصیلی عقد کرتا اور انھیں مردود باقوال عہ لاتا ہے۔ یونہی اور مواضع مردودہ میں با اینہمہ خطبہ میں ادعا کرتا ہے کہ اسکی کتاب حکمت حقہ حقیقیہ یقینیہ کے بیان میں ہے جس کا اتباع واجب، معاذ اللہ اُسی خرافات مطرودہ اور ان سے بدتر کفریات مردودہ کو جن میں سے بعض کا بیان آتا ہے قرآن عظیم ٹھہرا دیا۔ زین لہم سوء اعمالھم[1] (ان کے بُرے کام ان کی آنکھوں میں بھلے لگے ہیں۔ ت)

مقام ششم

حیز شکل مقدار اور جتنی چیزیں جسم کے لئے فی نفسہ ضروری ہیں کہ جسم کا ان سے خلو نامتصور اُن میں بھی کسی شے کا جسم کے لئے طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا، اور اس پر دلیل یہ دیتا ہے کہ جب جسم کو بعد وجود اس کی طبیعت پر چھوڑا جائے جتنے امور خارجیہ سے خالی ہو سکتا ہے خالی فرض کیا جائے ضرور اس تقدیر پر بھی کسی حیز میں نہ ہونا محال اور معًا سب حیزوں میں ہونا محال لاجرم کسی حیز خاص میں ہو گا۔ اب مطلق جسم تو مطلق حیز کا طالب تھا اس خصوص کے لئے کوئی مقتضی درکار وہ کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا کہ اس سے خلو مفروض نہ فاعل کہ بے اُس کے اگرچہ

عہ یہ دونوں مسودہ میں ایسے ہی لکھے ہیں پڑھنے میں نہیں آسکے۔

---

[1] القرآن الکریم ۹/ ۳۷

وجود متصور نہیں۔ مگر اس کی نسبت سب چیزوں کی طرف یکساں ہے تو اس سے بھی تعیین نہیں ہو سکتی نہ صورت جسمیہ کہ سب میں مشترک ہے نہ ہیولٰے کہ قابل محض ہے نہ کہ مقتضی، نیز وہ خود متحیز ہی نہیں بتبعیت صورت تحیز پاتا ہے، لاجرم یہ خصوصیت کسی اور شیئ داخل جسم کا اقتضا ہے اسی کا نام طبیعت ہے تو یہ حیز طبعی ہوا کہ اگر قسراً اس سے جدا ہو بعد زوال قسر بالطبع اسی میں پھر آجائے یونہی شکل و مقدار وغیرہا اشیائے لازمہ۔

اقول اولاً ہویت باقی رہی مطلق جسم نے مطلق حیز چاہا ھذیۃ ھذیۃ چاہے گی، اگر کہئے ھذیۃ فرد منتشر چاہے گی کہ خاص کا کسی میں ہونا ضرور تھا، یہ خاص کس لئے۔

اقول مطلق ھذیۃ فرد منتشر چاہے گی اور ھذیۃ خاصہ فرد معین، اگر کہئے اس ھذیۃ کو اس خاص سے کیا مناسبت کہ خاص اسی کو چاہا۔

اقول اولاً عدم مناسبت کیا ضرور، مقتضیات طبیعت میں بہت جگہ ادراک مناسبت سے عقول وافیہ قاصر، بعض کا ذکر عنقریب آتا ہے۔

ثانیاً ترجیح کے لئے قرب خاص بس تھا، یہی خاص اقرب تھا، لہٰذا اسی میں حصول ہوا۔ اپنے طور پر زمین کے اجزا کو دیکھئے، ڈھیلا کہ اوپر سے گرے کسی حصہ مشترک نہ ہونا محال اور سب حصوں میں ہونا محال، لاجرم ایک حصہ خاص میں ہوگا۔ اس خصوص خاص کا مقتضی ہرگز طبیعت سے نہیں، اگر یہی ڈھیلا دوسری جگہ سے اترے دوسرے حصہ خاص میں ہوگا۔ تیسری جگہ تیسرے میں، وہکذا ترجیح نہیں مگر قرب۔

ثالثاً دلیل ہر جسم کے اجزائے مقداریہ سے منقوض ہر جز کو لو اور ہر خارج سے قطع نظر کرو، محال ہے کہ کسی حصہ حیز میں نہ ہو یا سب میں ہو، لاجرم ایک حصہ خاصہ میں ہوگا تو وہی اس کا حیز طبعی ہوا جیسے کل کا کل۔ اب بسیط کے اجزاء مختلف الطبائع ہوگئے نیز لازم کہ زمین کا ڈھیلا جس جگہ سے کاٹ کر ہزاروں کوس لے جاؤ جب چھوڑو خاص اسی جگہ پہنچے کہ حیز طبعی کی یہی شان ہے، اگر کہئے اجزائے مقداریہ موہوم ہیں۔ اور موہوم معدوم اور معدوم کے لئے حیز نہیں۔

اقول اب فلک کی حرکت مستدیرہ باطل ہوگئی وضعیہ نہ ہوگی، مگر تبدل اوضاع سے اور اوضاع اصالۃً نہ ہوتے۔ مگر اجزائے مقداریہ کے کہ خارج سے نسبت انھیں کی لی جاتی ہے، اور وہ معدوم اور معدوم کے لئے وضع نہیں۔ اگر کہئے ان کے مناشی انتزاع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ جز ایک وضع خاص رکھتا ہے جو اس جز کے لئے نہیں

اقول یہاں بھی منا شی انتزاع موجود نہیں[2] اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ حیز کے ایک حصہ خاص میں ہے جس میں وہ حیز نہیں۔

سابعًا روشن ہو چکا کہ خالق عزوجل فاعل مختار ہے پھر کوئی مخصص کیا درکار ہے، یہ کہنا کہ فاعل سے تخصیص ممکن نہیں، اگر مراد فاعل حقیقی عزجلالہ ہے صریح کفر ہے، اور اگر حسب تحلیات فلسفی عقل فعال مراد تو غیر خدا کو موجد اجسام ماننا کیا کفر نہیں۔

خامسًا جب جسم کو بلحاظ وجود فی الاعیان لیا ہے کہ اس میں وہ حیز معین کا محتاج، تو تخلیہ انہیں امور سے ہو سکتا ہے جن پر وجود کو توقف نہیں ان سے خالی ہو کر وجود ہی نہ رہے گا تو وہ نحو ایجاد جس سے وجود ہوا صانع عزوجل ــــــ ــــــ ــــــ ــــــ نہیں نحو ایجاد یہ ہے کہ اس حیز میں اس شکل اس مقدار پر بنایا تو اس خارج سے تخصیص اس علم کے منافی نہیں ولہذا دلیل کو باوصف اسقاط ہر خارج نفی تخصیص فاعل کی حاجت ہوئی۔ رہا سیالکوٹی کا کہنا کہ فاعل بحیثیت ایجاد معتبر نہ بحیثیت تخصیص حیز اس وجہ سے اس سے تخلیہ ہے۔

علہ یعنی مذہب ۱۲ الجیلانی

عـــہ۲ حیز میں تحقیق مقام یہ کہ کل کے لیے اپنی تین وضعیں ہیں:

(۱) وہ جس سے اس کی طرف اشارہ حسیہ ہے۔

اقول یعنی یہ اشارہ خاصہ محدودہ کہ اس سے کم پڑے نہ آگے بڑھے اہم مقام ہم اس تحقیق کریں گے کہ یہی اس کا حیز طبعی ہے تو یہ وضع مقولہ وضع سے نہیں مقولہ اَین سے ہے۔ حرکت وضعیہ سے نہ بدلے گی بلکہ اینیہ سے۔

(۲) وہ کہ اس کے اجزاء و اشیائے خارجیہ کی نسبت سے ہے۔

(۳) وہ کہ اجزاء کی باہم نسبت سے ہے یہ دونوں انحائے مقولہ وضع ہیں۔

اقول ظاہر ہے کہ دونوں اولا بالذات اجزاء کے لئے ہیں اور ان کے واسطے سے کل کو مثلاً ایک کرہ دوسرے کے اندر اس طرح ہے کہ اس کے نقطہ ا کو اسکے ج سے غایت قرب اور ح کے متناظر ہ سے غایت بعد ہے اور د کے متقابل ب کو ہوے غایت قرب اور ح سے غایت بعد ہے اور اگر یہ کرہ الٹ کر رکھا جائے تو ا کو ہ سے غایت قرب اور ج سے غایت بعد ہو اور ب کو بالعکس یا وہ اس ہیأت پر بنا ہے کہ اس کا نقطہ ا نقطہ ب وغیرہا ہر نقطہ سے اتنے اتنے (باقی بر صفحہ آئندہ)

اقول ایجادِ جسم معقول بے تعیین حیزِ خاص متصور نہیں تو ایجاد کو اس پر توقف ہے اور کسی جہت کا اعتبار اُن سب کا اعتبار ہے جو اس کے موقوف علیہ ہوں لہذا تحیین فاعل من حیث الایجاد کے اعتبار سے چارہ نہ ہوا کہ وجود اس پر موقوف ہے۔

سادساً وسابعاً آئندہ دو مقام میں۔

مقام ہفتم

فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔

اقول اولاً یہ اسی حیزِ طبعی کی دلیل سے ثابت ہو کر فلسفہ کی عمارتیں ڈھا گیا حیزِ طبعی نہیں مگر وہ کہ طبیعتِ جسم اس میں کون وسکون کی مقتضی ہو یعنی جسم جس میں ہے تو سکون چاہے اور باہر ہو تو عود۔ یہی مبدءِ میل مستقیم ہے جس کا مقتضی بشرط خروج طلبِ عود اس کے لئے نہ وقوع عود ضرور نہ امکان خروج کہ یہ امور اقتضا سے خارج ہیں مقدم کا امکان شرط شرطیہ نہیں، کلام اس میں ہے کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فصل مخصوص پر ہے اگر اجزاء کے مواضع بدل دیے جائیں یہ فصل بدل جائیں اُن میں وضع بمعنی دوم ہی حرکت وضعیہ سے بدلتی ہے اور بمعنی سوم نہ وضعیہ سے بدلے نہ اینیہ سے جب تک اجزاء متفرق ہو کر الٹ پلٹ نہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر اجزاء یا اُن کی نسبتیں باہم امورِ خارجہ سے نہ ہوں تو نفسِ کل میں کوئی تغیر بیان ہی نہیں۔ لہذا یہ دونوں وصفیں کل کی اپنی ذاتی نہیں بواسطۂ اجزاء ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

عہ۱ یہی فلسفہ اس مدعا پر کہ فلک کی محرک قوت جسمانیہ نہیں وہ دلیل لایا کہ اُس قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جسم کی تحریک پر قادر ہو کل قوت بھی اس پر قادر ہوگی (تا آخر بیان مذکور تعطیل تمم) اس پر مجھے دو اعتراض تھے،

(۱) اقول جب قوت جسم میں ساریہ ہے تو اس کا تجزیہ نہ ہوگا مگر بہ تجزیۂ جسم، اور وہ تمہارے فلک پر محال، تو نہ کوئی حصۂ قوت ہے نہ کوئی جزو جسم جس پر دلیل چل سکے۔

(۲) قوت اسی کو حرکت دے گی جس میں حلول کئے ہے تو نہ کل قوت بعض جسم کی محرک ہوگی نہ بعض کل کی کہ دلیل ماشی ہو۔ یہ دوسرا خود محقق جونپوری نے وارد کیا اور وہی جواب دیا نہ کلام محض فرض وتقدیر ہے کہ اگر ایسا ہو تو ان قوتوں کا اقتضا یہ ہے۔ یونہی یہاں ہے کہ بفرض خروج طلبِ عود لازم اور یہی مبدء میل مستقیم ہے۔

اس کی طبیعت میں کوئی ایسی چیز ہے یا نہیں کہ بر تقدیر خروج اُسے پھر یہاں لانا چاہتے، اگر نہیں تو حیز طبعی نہ ہوا اور اگر ہاں تو اسی کا نام مبدء میل مستقیم ہے تو ثابت ہوا کہ اگر ہر جسم کے لئے حیز طبعی ضرور ہے تو ہر جسم میں مبدء میل مستقیم ضرور ہے اور فلک بھی ایک جسم ہے تو ضرور وہ بھی مبدء میل مستقیم رکھتا ہے۔

ثانیاً ہم ثابت کریں گے کہ اس میں مبدء میل مستدیر نہیں، تو ضرور مبدء میل مستقیم کہ دونوں سے خلو محال جانتے ہیں (تبیین)

اقول یہاں سے روشن ہوا کہ فلک محدد جہات نہیں کہ جس میں مبدء میل مستقیم ہے قابل حرکت اینیہ ہے اور حرکت اینیہ نہ ہو گی مگر جہت سے جہت کو تو اس سے پہلے تحدد جہات لازم، لہذا اس کا محدد ہونا محال۔

مقام ہشتم

فلک میں مبدء میل مستدیر نہیں۔

اقول اولاً[عہ] اسی مقام سابق سے ثابت کہ فلاسفہ کے نزدیک دو مبدء میل کا اجتماع محال۔

ثانیاً ہم ثابت کریں گے کہ فلک پر حرکت مستدیرہ محال، تو ضرور اس میں مبدء میل مستدیر نہیں کہ ہوتا تو حرکت محال نہ ہوتی کہ فلک پر عائق نہیں مانتے۔

مقام نہم

جسم میں کوئی نہ کوئی مبدء میل ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا اور اس پر ۲ دلیلیں دیتا ہے،

(۱) جسم اگر حیز بدل سکے تو میل مستقیم ہوا، نہ بدل سکے تو دوسرے اجسام سے جو اس کے اجزاء کی وضع ہے، خاص وہی لازم نہیں۔ دوسری بھی جائز تو مع ثبات حیز وضع بدلنا جائز ہوا، یہ میل مستدیر ہوا۔ بہر حال اگر طبائی ہے یعنی خود جسم کی طبیعت یا ارادے سے، تو اس میں مبدء میل

[عہ] مقام ششم کے ثانیہ میں اس مقام کا ثانیہ ملحوظ اور اس مقام کے اولاً میں مقام ششم کا اولاً ملحوظ دور ۱۲ منہ۔

ثابت ہوا، اور اگر خارج سے ہو تو ضرور جسم میں کوئی مبدء میل طبعی ہے کہ طبع نہیں تو قسر نہیں۔

(۲) حیز نہ بدلے تو وہی تقریر سابق اور بدل سکے تو ہر جسم کے لئے ایک حیز طبعی ہے جب اس سے جدا ہو ضرور ہے کہ بالطبع اُسے طلب کرے یہی مبدء میل مستقیم ہے۔

اقول اولاً وہ مقدمہ کہ طبع نہیں تو قسر نہیں کہ دونوں دلیلوں کا مبنٰی ہے مقام چہارم میں باطل ہوچکا۔

ثانیاً ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہونا مقام پنجم میں باطل ہوا۔

ثالثاً کیا محال ہے کہ مقتضی طبع بعض اجسام سکون محض ہو اور انتقال سے مطلقاً ابا، تو تبدیل وضع جائز نہ ہوگی نہ اس لئے کہ یہ وضع خاص مقتضائے طبع ہے بلکہ اس لئے کہ طبع کو انتقال سے ابا ہے جیسے وہ ثقیل کہ مرکز یا خفیف کہ محیط کو واصل ہو ضرور اسے اجسام مخصوصہ سے ایک معین فصل ہوگا جسے وہ بدلنا نہ چاہے گا نہ اس لئے کہ خصوص فصل مطلوب ہے بلکہ اس لئے کہ اس کی تبدیل حرکت سے ہوگی اور وہ حرکت سے آبی۔

رابعاً اگر بالفرض ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہو تو دلیل سے اگر ثابت ہوا تو اس قدر کہ حیز کی تعیین طبیعت کرے کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ حیز و طبیعت میں مناسبت سے حاصل کہ اسی قدر ترجیح کو بس ہے بحال زوال طلب عود کی کیا ضرورت کہ یہ نہ لازم مناسبت ہے نہ شرط ترجیح ممکن کہ جسم میں حرکت کی صلاحیت ہی نہ ہو جہاں اُٹھا کر رکھ دیں وہیں رہ جائے۔

خامساً اس عیاری کو دیکھئے کہ دلیل دوم کو اُس جسم سے خاص کرتے ہیں جو حیز بدل سکے حالانکہ وہ صحیح ہے تو یقیناً عام ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک حیز طبعی ہے بدل سکے یا نہیں تو بفرض خروج ضرور بالطبع جس کا طالب ہوگا یہی مبدء میل مستقیم ہے۔

مقام دہم

حرکت وضعیہ کا طبعیہ ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال جانتا اور جہاں قاسر نہ ہو ارادیہ واجب مانتا ہے، دلیل یہ کہ اس میں جو متروک ہے اسی آن میں مطلوب ہے کہ جو نقطہ جہاں سے چلا وہیں آرہا ہے، یہ بات طبعیہ میں ناممکن کہ بالطبع کسی وضع کی طالب بھی ہو اور اس سے ہارب بھی بخلاف ارادہ کہ اعتبارات مختلفہ کا تصور کرکے ایک جہت سے طلب دوسری سے ہرب میں

عہ بعض نے یوں تقریر کی کہ ہرب ایک وقت میں ہے (یعنی جب وہاں سے چلا) اور طلب (باقی بر صفحہ آئندہ)

حرج نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوسرے وقت میں (یعنی تمام دورہ کے بعد اُس پر آتے وقت نیز فرض حرکت چیزِ دیگر ہے (یعنی مثلاً مفارق سے تشبہ) اور یہ طلب وہرب دونوں بعرض تو اجتماع میں حرج نہیں۔ شرح حکمۃ العین میں اس پر رد کیا کہ بلاشبہہ طلب وہرب وقت واحد میں ہے کہ جہاں سے چلا اُسی وقت تو اس کی طرف متوجہ ہے اور حرکتِ واحدہ میں شیئ واحد کی طلب وترک معاً ارادۃً بداہۃً محال ہے اگر دونوں بالعرض ہوں اور خود یوں تقریر کی کہ اس وقت ہرب مثلاً اس نقطے سے ہے اور توجہ اس کے برابر والے نقطہ کی طرف پر توجہ اس پہلے کی طرف بھی توجہ بالعرض یوں ہوگی کہ وہ اسی جہت توجہ میں واقع ہے ورنہ اس ارادے میں وہ مطلوب نہیں۔ ہاں تمامی دورے کے بعد پھر مطلوب ہوگا، مگر وہ ارادہ جدیدہ ہوگا۔ ہر ہر نقطہ کا تازہ ارادہ ہے۔ طبیعت غیر شاعرہ سے ایسا نہیں ہو سکتا (شرح مذکور مع حاشیہ علامہ سید شریف)

اقول اوّلاً بات وہی تو ہوئی جو اُس بعض نے کہی تھی کہ ہرب ایک وقت میں ہے طلب دوسرے وقت، شرح کی تقریر صرف اُس کی شرح ہے۔

ثانیاً جب اختلاف وقت حاصل تو شیئ واحد کے مطلوب ومہروب بالعرض ہونے میں حرج نہ ہونا اور بالعرض کی قید اس نے اسی لئے لگائی کہ وہی مطلوب بالذات ہوتا اُس تک پہنچ کر انقطاع حرکت لازم تھا، فافہم۔

ثالثاً متن میں ہماری تقریر دیکھئے کہ طبیعت غیر شاعرہ سے بھی ایسا ممکن۔

رابعاً حرکتِ وضعیہ اگر حرکتِ واحدہ ہے تو کل جسم کے لئے اس میں نہ کسی وضع کی طلب ہے نہ ترک کہ اس سے کل کی وضعیں بدلتی ہی نہیں ہر جز کی بدلے گی اور حیز کے اعتبار سے ہر ہر نقطہ سے دوسرے تک حرکت تازہ ہے تو مختلف وقتوں میں مختلف حرکتیں ہیں۔ کیا محال ہے کہ ایک وقت و حرکت میں ایک نقطہ بالطبع مطلوب اور دوسرے وقت وحرکت میں مہروب ہو۔ جیسے قطرہ کہ از تلہ ہر آن ایک جزء مسافت پر آنا چاہتا اور اس پر آکر اسے چھوڑنا چاہتا ہے۔ اس کا جواب شارح نے بھی دیا تھا کہ یہ دو حرکتوں میں ہوا نہ حرکت واحدہ میں۔ وہی جواب یہاں ہے ۱۲ منہ۔

---

[1] شرح حکمۃ العین

(رَدِّ اوّل) کیسے نقطے اور کیسی وضعیں، کس کی طلب اور کس سے ہرب، تمھارے نزدیک جسم متصل وحدانی ہے نہ اس میں اجزاء بالفعل ہیں نہ حرکت موجودہ میں دونوں کی تجزی وہم میں ہے تو کیا محال ہے کہ بعض اجسام کی طبیعت مقتضی حرکت مستدیرہ ہو یوں کہ نفس حرکت[1] مطلوب ہو (امام حجۃ الاسلام فی تہافت الفلاسفہ)۔

اقول امام کی شان بالا ہے تعبیر کو تامل ہے یہاں شک نہیں کہ اجزاء اگرچہ بالفعل نہیں اُن کے مناشی انتزاع موجود ہیں اور ان میں ہر ایک کی طرف اشارۂ حسیہ جدا ہے اور یہی اعتبار ان کے لئے امتیاز اوضاع کا ضامن ہے اور یہ امتیاز قطعاً واقعی ہے اعتبار کا تابع نہیں اس منشا کو دوسرے جسم کے جز موہوم یا اس کے منشا سے جو محاذات یا قرب و بعد ہے یقیناً اور جز یا اس کے منشا سے اس کا غیر ہے اسی قدر طلب و ترک اوضاع کو بس ہے تو ایراد میں صرف جملہ اخیرہ پر اقتصار چاہئے یعنی کیا ممنوع ہے کہ حرکت وضعیہ طلب اوضاع ہی کے لئے ہو کیوں نہیں جائز کہ نفس حرکت مطلوب ہو۔ علامہ خواجہ زادہ[2] نے اس منع کا ایضاح کیا کہ حقیقت حرکت

---

[1] قزوینی نے حکمۃ العین میں اس اعتراض میں امام کی تقلید کی اور میرک بخاری نے شرح میں اس کی تائید کی۔ طوسی نے شرح اشارات میں اس اعتراض کا مہمل جواب دیا تھا اُسے رد کیا جواب یہ تھا کہ شئی کا مقتضی اس کے دوام سے دائم رہتا ہے تو جسم قار الذات حرکت غیر قارہ کا کیونکر مقتضی ہوسکتا ہے بلکہ کسی اور غرض کا مقتضی ہوگا۔ شارح نے رد کیا کہ بسبب تجدد و توالی امور مقتضی ہوسکتا ہے۔

واناقول (اور میں کہتا ہوں۔ ت) موجودہ حرکت بمعنی التوسط ہے۔ وہ غیر قار نہیں اور بلا شبہہ دائم رہ سکتی ہے۔ متجدد و منصرم حرکت بمعنی القطع ہے وہ نہ مقتضی نہ موجود بلکہ انتزاع وہم ہے۔ پھر شارح حکمۃ العین نے خود حواشی علامہ قطب شیرازی سے یہ جواب نقل کیا۔ اور مقرر رکھا کہ جب حالت مطلوب حاصل ہوتی ہے۔ طبیعت حرکت چھوڑ دیتی ہے۔ یہ جواب جیسا ہے ظاہر، لاجرم علامہ سید شریف نے حواشی میں فرمایا کہ یہ جب ہو کہ حرکت کے سوا کوئی اور فرض مطلوب ہو اور جب خود حرکت مطلوب یعنی متحرک رہنا ہی مقتضائے طبع ہو تو انقطاع حرکت کیا معنی ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] علامہ نے دلیل فلاسفہ پر ایک اور رد کیا کہ وضع متروک معدوم ہو جائے گی اور تمھارے نزدیک

(باقی برصفحہ آئندہ)

یہ ہوتا کہ دوسری شے کی طرف لے جائے (یعنی اس کا کمال ثانی کی غرض سے کمال اول ہونا جسے طوسی نے شرح اشارات میں اس رد کا جواب قرار دیا) فلسفی زعم ہے ہمیں مسلّم نہیں۔ ہاں اکثر حرکتیں ایسی ہی ہوتی ہیں، اس سے کیا لازم کہ حرکت ایسی ہی ہو، ابن رشد فلسفی مالکی نے جواب دیا کہ حرکت محض امر ذہنی ہے تو بالذات اسی کی مطلوب ہوسکتی ہے۔ جو صاحبِ ارادہ ہو کہ خود حرکت کی طلب بھی ہوگی مگر شوق حرکت سے۔ اور شوق بے تصور ناممکن۔

اقول اولاً حرکت کا ذہنی محض ہونا قبل حدوث مراد یا بعد علی الاول کوئی غرض کبھی نہیں ہوتی مگر ذہنی کہ وہ جو ہو تو تحصیل حاصل ہو مثلاً طلب حیز نہیں بلکہ طلب حصول فی الحیز کہ غرض وہ جو فعل پر مرتب ہو اور ذات حیز حرکت پر مترتب نہیں کہ وقت حرکت حصول فی الحیز موجود فی الخارج نہیں تو اس کا وجود نہ ہوگا مگر ذہنی تو حرکت وغیر حرکت میں فرق باطل، وعلی الثانی حرکت ہرگز ذہنی نہیں موجود فی الخارج ہے جس سے ایک ذہنی محض منتزع ہوتی ہے۔

ثانیاً طلب بے شوق نہ ہونا عام ہے یا حرکت ہی سے خاص ثانی ممنوع بلکہ بداہۃً تحکم اور اول حرکت طبعیہ کا مطلقاً ابطال۔

ثالثاً ذہنی کے لئے تعقل چاہئے تو خارجی کے لئے احساس ضرور نہیں۔ اور طبیعت دونوں سے عاری اور یہ کہ ادراک ہمیں درکار نہ وہاں تحکم محض ہے۔ یہ ہے ان کی فلسفیت۔

رابعاً پتھر مثلاً کے ستون پر رکھا تھا، ستون منہدم ہو کر نیچے سے نکل گیا۔ پتھر جانب زمین چلا راہ میں ہوا وغیرہ جو مزاحم ملا اُسے دفع کرتا زمین تک پہنچا تو،

(۱) وقت حرکت جانا کہ میں اپنے حیز میں نہیں۔

(۲) یہ کہ حیز وہ ہے۔

(۳) اس سمت پر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعادۂ معدوم محال، دوبارہ اس کی مثل وضع آئے گی نہ وہ۔ تو جو متروک ہے مطلوب نہیں۔

اقول اولاً وضع آئندہ و گزشتہ میں فارق نہ ہوگا مگر زمانہ اور "مقتضائے طبع" تبدل زمانہ سے متبدل نہیں ہوتا۔

ثانیاً امر طبعی میں جس طرح یہ محال کہ جو متروک ہے وہی مطلوب ہو، یونہی یہ بھی محال کہ جو مطلوب ہے وہی متروک ہو تو پہلا استحالہ اول کا جواب ہو گیا ثانی بدستور رہا کہ وضع مثل آئندہ کہ اب مطلوب ہے یہی پہلے متروک تھی
۱۲ منہ غفرلہ

(۴) حرکت مجھے اس تک پہنچائے گی۔

(۵) وہ اقرب طرق پر چاہیے کہ جلد وصول ہو۔

(۶) یہ جو راہ میں ملا اجنبی ہے۔

(۷) اُسے دفع نہ کروں تو یہ مجھے وصول الی المطلوب سے روکے گا۔

(۸) جیسی پر جب تھا اور جیسی پر اب آیا دونوں جنس واحد سے تھے ان میں تمیز کی کہ یہ غیر مقصد سے دور اور وہ نزدیک ہے، بغیر ان آٹھ مقصودوں کے یہ افعال کیسے واقع ہوتے ہیں جن میں ایک خود حرکت بھی ہے اور جب ان سب کے نتائج قوت غیر شاعرہ سے ایسے ہی واقع ہو رہے ہیں گویا اُسے ان سب کا شعور ہے تو نری حرکت کا صدور بے قصد و بے شعور کیا محال و محذور۔

(ردِّ دوم) اقول کیا محال ہے کہ تمام اوضاع کہ اس دورے سے حاصل ہوں سب منافر طبع ہوں تو وہ سب مہروب ہوں گے اُن میں مطلوب کوئی نہیں۔ تو حرکت کمال اول بھی رہی کہ کمال ثانی ترک منافر ہے اور منقطع بھی نہ ہوگی کہ ہر جگہ منافر کا تجدد ہے اور مطلوب مہروب بھی ایک نہ ہوئے کہ مطلوب منافر سے بچنا ہے اور وہ متروک نہیں متروک یہ اوضاع ہیں اور وہ مطلوب نہیں، ہر جز کا ایک وضع چھوڑ کر دوسری پر آنا اس کی تحصیل کو نہیں بلکہ اس کی تبدیل کو

(ردِّ سوم) اقولُ کیا محال ہے کہ مقتضائے طبع اقرب اوضاع جدیدہ کی تحصیل ہو نہ باعتبار خصوص وضع بلکہ اعتبار وصف مذکور اقتضائے طبع پر کوئی ایسی حجت نہیں جس سے یہ اس میں نہ آسکے نہ ہرگز اس کی لم معلوم ہونی ضرور۔ مقناطیس کا جذب، کہربا کی کشش، مقناطیسی سوئی کا ہر وقت مواجہہ ستارۂ قطب رہنا اُدھر سے پھیری جائے تو تھر تھرا کر پھر اُسی کی طرف ہو جانا، آفتاب[۱] پر جب کوئی بڑا کلف پیدا ہو اُس سوئی کا زیادہ مضطرب و بیقرار ہونا، سورج مکھی کے پھول کا ہر وقت رُو بہ شمس رہنا طلوع سے غروب تک آفتاب جیسا جیسا ہٹے اس کا اُسی طرف رُخ پھیرنا، غروب کے بعد نیچے گر جانا وغیرہا صدہا افعال طبعیہ غیر معقول المعنیٰ ہیں کیا دشوار کہ یہ بھی انھیں میں سے ہو تو وضع حاصل کا ترک وضع اقرب جدید کی تحصیل کو ہے اور بعد تمامی دورہ اُس پر آنا اس وقت اُس کی طلب نہیں بلکہ تمام متوسط طلبوں کے بعد یہ اقرب اوضاع جدیدہ

---

[۱] ص ۱۲۷ – ۱۲

ہوجائے گی تو کوئی وضع مثا مطلوب ومہروب ہو تا در کنار بعینہٖ نہ مطلوب نہ مہروب۔ طلب وصفت اقرب جدید کی ہے اور اس سے ہرب نہیں۔ ہرب ہر وضع حاصل سے ہے اور اس کی طلب نہیں۔

مقام یازدہم

حرکتِ وضعیہ فلک بھی طبعیہ ہوسکتی ہے۔ فلسفی نے اوّل تو مطلقاً مستدیرہ طبعیہ ہونا محال مانا جس کے رد سُن چکے یہ شبہ خاص دربارہ فلک ہے کہ حرکتِ طبعیہ واجب الانقطاع ہے۔ اور حرکت فلک ممتنع الانقطاع تو حرکت فلک طبعیہ نہیں ہوسکتی۔ کبریٰ اس لئے کہ اس کی حرکت کی مقدار زمانہ ہے وہ منقطع ہو تو زمانہ منقطع ہو۔ اور زمانہ کا انقطاع محال، اور صغریٰ اس لئے کہ وہ کسی غرض کے لئے ہوتی ضرور، اور کبھی نہ کبھی غرض کا حاصل ہوجانا واجب، ورنہ جب متحرک کا اس تک وصول ممکن ہی نہ ہو کمال ثانی کب ہوتی۔ معہذا علم اعلیٰ میں ثابت ہوچکا ہے کہ طبیعت ہمیشہ اپنے کمال سے محروم نہ رہے گی۔ لاجرم بعد حصول غرض انقطاع لازم۔

اقول بحمدہٖ تعالٰی ایک حرف صحیح نہیں۔

(۱) زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں۔

(۲) موجود سہی تو مقدار حرکت نہیں ہوسکتا۔

(۳) ہو تو حرکت فلک کی مقدار ہونا ممنوع۔ یہ سب بیان عنقریب آتے ہیں۔

(۴) حرکت فلک کی اس سے تقدیر ہو بھی تو اس کے انقطاع سے انقطاع زمانہ لازم نہیں، کیا محال ہے کہ کواکب میں حرکات پیدا ہو کر اس کی حفاظت کریں۔

(۵) نہ سہی انقطاع زمانہ ہی کس نے محال کیا اس کا روشن بیان آتا ہے۔

(۶) تو حرکتِ فلک ہرگز ممتنع الانقطاع نہیں۔

(۷) ابھی سُن چکے کہ حرکت کا غرض کے لئے ہونا کچھ ضرور نہیں۔

(۸) یہ بھی کہ غرض ایسی ممکن جو ہر آن حاصل و مستمر ہو تو کمال ثانی بھی موجود اور انقطاع

عہ ای ما اقتضا وضعہا لا ستلزامہ لہ منہ غفرلہ۔

یعنی جس کو ہم نے کبریٰ کی جگہ رکھا کیونکہ وہ کبریٰ کو مستلزم ہے منہ غفرلہ (ت)

بھی مفقود۔

(۹) دعویٰ یہ تھا کہ غرض کا حصول بالفعل واجب، اور دلیل یہ کہ حصول محال ہو تو کمال ثانی ذریعہ کہاں بالفعل حاصل نہ ہونا کہاں محال و ممتنع ہونا، بہت حرکات ہیں کہ اُن کی غرض اُن پر کبھی مترتب نہیں ہوتی بیکار رہ جاتی ہیں، کیا وہ حرکت ہونے سے خارج ہو گئیں۔

(۱۰) استحالۂ حرمانِ طبیعت ممنوع۔

(۱۱) بعد حصولِ غرض لزومِ انقطاع ممنوع ممکن کہ ہمیشہ غرض دیگر پیدا ہوتی رہے۔

(۱۲) تو حرکت طبعیہ کا وجوبِ انقطاع ممنوع۔

مقام دوازدہم

طبیعت کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال نہیں، فلسفی محال کہتا ہے اور اسی پر اس مقدمہ کی بنا کرتا ہے کہ دوام قسر محال۔

اقول یہ مقدمہ ہمارے نزدیک یوں ہے کہ ازل میں کوئی شے قابل مقسور ہوتی نہیں تو قسر نہ ہوگا مگر حادث، لیکن جس طرح فلسفی کہتا ہے ہرگز صحیح نہیں کمال تک ایصال فعل ذی الجلال ہے اور اُس پر کچھ واجب نہیں، کلام یہاں مزعوم فلسفی پر ہے۔ لہٰذا اسی کے زعم پر بعض دلیلیں پیش کریں۔

فاقول (پس میں کہتا ہوں۔ ت) **دلیل اوّل** ہم نے مقام اوّل میں ثابت کیا کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مصمتہ غیر مجوف ہے اور افلاک سب مجوف ہیں اور ان کے نزدیک اسی شکل پر ازلی ابدی دائماً اپنے کمال طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل دوم فلاسفہ مختلف ہیں کہ نار و ہوا دونوں طالب محیط اور ارض و ماء دونوں طالب مرکز ہیں، یا نار طالب محیط اور ہوا کا حیز زیر حیز نار و بالائے حیز آب ہے اور ارض طالب مرکز اور

عـــہ فی حکمۃ العین وشرحھا (البسیط العنصری (ان تحرک عن الوسط فھو الخفیف المطلق ان طلب نفس المحیط) وھوالنار (والا فالخفیف المضاف)

حکمۃ العین اور اس کی شرح میں ہے کہ بسیط عنصری دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ وسط سے حرکت کرے گا یا وسط کی طرف حرکت کرے گا اگر وسط سے کرے گا تو پھر دو حال سے خالی

(باقی برصفحۂ آئندہ)

آب کا حیز بالائے حیز ارض و زیر حیز ہوا ہے، بہر حال اس پر اتفاق ہوا کہ نار طالب محیط ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وهو الهواء (وان تحرك الى الوسط فهو الثقيل المطلق ان طلب نفس المركز) وهو الارض (والا فالثقيل المضاف) وهو الماء[1] اھ، وفي المواقف وشرحها في قسم العناصر (المتاخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف يطلب المحيط في جميع الاحياز وهو النار وخفيف يقتضى ان يكون تحت النار وفوق الاخرين وهو الهواء وثقيل مطلق يطلب المركز وهى الارض وثقيل مضاف يقتضى ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين وهو الماء[2] اھ وقوله المتاخرون راجع الى من جعلها اربعة فان منهم من قال بواحد وباثنين وبثلثة ۱۲ منہ۔

تو ہوگا کہ مطلقاً طالب نفس محیط ہے یا نہیں، بصورتِ اول خفیفِ مطلق ہے اور وہی نار ہے، اور بصورتِ ثانی خفیفِ مضاف ہے اور وہی ہوا ہے۔ اور اگر وسط کی طرف حرکت کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ مطالب نفس مرکز ہوگا یا نہیں، بصورتِ اول ثقیل مطلق اور وہی ارض ہے، اور بصورتِ ثانی ثقیل مضاف اور وہی ماء ہے اھ۔ مواقف اور اس کی شرح میں قسم عناصر میں ہے متاخرین حکماء کا نظریہ یہ ہے کہ عناصر چار ہیں (۱) وہ خفیف جو تمام حیزوں میں طالب محیط ہے اور وہی نار (آگ) ہے (۲) وہ خفیف جو تقاضا کرتا ہے کہ وہ نار کے نیچے اور باقی دونوں کے اوپر ہو اور وہی ہوا ہے (۳) ثقیل مطلق جو طالب مرکز ہے اور وہی ارض ہے (۴) ثقیل مضاف جو ارض کے اوپر اور باقی دونوں کے نیچے ہونے کا مقتضی ہے اور وہی ماء (پانی) ہے اھ۔ اس کا قول "متاخرین" اس کی طرف راجع ہے جس نے عناصر کو چار قسمیں ٹھہرایا ہے کیونکہ ان میں بعض نے ایک کا، بعض نے دو کا اور بعض نے تین کا قول کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

---

[1] شرح حکمۃ العین

[2] شرح المواقف القسم الثالث المقصد الاول منشورات الشریف الرضی قم ایران ۷/۱۳۷

وہ انذاً ابداً کبھی نہ محیط کو پہنچی، نہ پہنچے تو وہ انا حیلولت افلاک سے مقصور ہے۔

دلیل سوم اگرچہ ان کے یہاں مشہور وہی قول دوم ہے مگر ہم دلائل سے اول کو ترجیح دیں۔

اولاً اگر پانی کا حیز طبعی زیر ہوا و بالائے ارض رہتا تھا تو واجب کہ جو کنواں جو سطح زمین کے برابر ہو تو اس پر کھڑے ہو کر کسی برتن سے پانی اٹھیں کنارۂ چاہ پر رک جائے اندر نہ گرے اور اگر کنویں کی من سطح ارض سے اونچی ہے تو جتنی بلند ہے وہاں تک پانی لے جائے سطح زمین کی محاذات پر فوراً رک جائے کہ یہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور حیز طبعی میں شے کو روک کے لئے کسی سہارے کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ اس سے تجاوز کے لئے قاسر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ثانیاً سطح زمین میں جو ڈھال اس کی اصلی حالت سے نیچا پیدا ہو گیا جیسے عام نالی وغیرہا واجب ہے کہ پانی اس کی طرف متوجہ نہ ہو کہ وہ طالب سفل مطلق نہیں اور جس سطح کا طالب ہے یہ ڈھال اس سے نیچے ہیں، حالانکہ یقیناً پانی جتنا ڈھال پائے گا اس کا طالب ہوگا تو ضرور وہ سفل مطلق چاہتا ہے زمین کہ اس سے اثقل ہے مرکز تک پہلے پہنچ گئی ہے لہذا اس سے محجوب ہے۔

ثالثاً سمندر کا پانی تمہارے نزدیک اپنے حیز طبعی میں ہے کہ اس کنارے پر مثلاً ایک انگل کے فاصلے سے ایک گڑھا کھود دیں پھر اس فاصلے کو پانی کی طرف با تھ سے مرکز توڑ دیں۔ ہاتھ کے صدمے سے پانی قدرے جانب خلاف کو ہٹ کر پھر پلٹے گا اب واجب تھا کہ پلٹ کر اپنی پہلی جگہ پر رک جاتا، غار میں نہ آتا کہ وہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور آگے حرکت پر کوئی قاسر نہیں، نہ پانی صاحب ارادہ ہے کہ وہ بھی حکم قاسر میں ہے۔ بلا قاسر حیز غریب میں جانا کیا معنی۔ اگر کہئے اس غار میں ہوا مقصور تھی کہ بوجہ استحالۂ خلا نہ نکل سکتی تھی، اب کہ اس نے دیکھا کہ دوسرا جسم یعنی پانی موجود ہے کہ میرے نکلنے پر آ کے بھر دے گا وہ نکلی اور پانی بضرورت خلا داخل ہوا۔

اقول قطع نظر اس سے کہ یہ حیز ہوا و آب دونوں کے لئے غریب ہے ہوا کو کیا ترجیح ہے کہ وہ خود اس سے آزاد ہو کر پانی کو مقید کر دے، اگر ایسا ہے تو واجب کہ سمندر کا پانی تمام روئے زمین پر پھیل جائے کہ برابر کی ہوا حیز غریب میں ہے اور وہ اپنے پاس پانی دیکھ رہی ہے جو اس کے نکل جانے پر ضرورت خلا کو پورا کر دے گا تو کیوں نہیں اپنے حیز طبعی کی طرف اڑتی کہ پانی پھیل کر محیط زمین ہو جائے۔

رابعاً تالابوں، نالوں میں جو پانی بھرا ہے تمھارے طور پر حیز غریب میں ہے تو واجب کہ اپنے حیز طبعی کی طرف حرکت کرے اور استحالۂ خلاء کے دفع کو ہوا موجود ہے جیسے وہاں پانی موجود تھا بلکہ یہی صورت راجح ہے کہ اب ہوا و پانی دونوں حیز غریب میں ہیں، اور پانی اونچا کر اپنے حیز طبعی میں آجائے اور ہوا اس خلا کو بھر دے تو یہ ایک ہی حیز غریب میں ہو گا۔

خامساً بسیط کا ہر جز طالب حیز ہے ولہٰذا پانی کو زمین پر ڈالیں اس کی دھار اپنے دل پر نہیں رہتی بلکہ تمام اجزاء اگر پھیل جاتے ہیں مگر ڈھال کی طرف خط مستقیم پر جاتے ہیں۔ اگر مستدیر شکل میں پھیلیں جلد اپنے مقصد کو پہنچیں کہ مرکز سے محیط تک کسی کو اتنا فصل نہ ہو گا جو اجزائے بعیدہ کو خط مستقیم میں اور طبیعت ہمیشہ قریب طرق سے اپنے مقتضی میں جایا چاہتی ہے تو واجب تھا کہ زمین پر شکل دائرہ میں پھیلتا۔ ان تمام وجوہ سے ثابت کہ پانی طالب سفل مطلق ہے تو قول اول ارجح ہے تو اس دورۂ زمین یعنی حیز لا یتجزیٰ کے سوا جو مرکز عالم پر منطبق ہے چاروں عناصر ازلاً ابداً اپنے حیز طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل چہارم تم کرۂ نار کو مشایعت فلک میں دائم حرکت مستدیرہ مانتے ہو، ظاہر ہے کہ یہ نہ ارادیہ نہ طبیعیہ، اور ہم نے فوز مبین میں زیر دلیل صدم بیان قاطع سے روشن کیا کہ فلاسفہ کا اسے عرضیہ کہنا باطل۔ ابن سینا نے جو اس کی وجہ تراشی مضحکہ محضہ ہے، لاجرم قسریہ ہے، اور قسریہ کو دوام

دلیل پنجم اس سے بڑھ کر فلک ثوابت و جملہ مثلات کا بہ تبعیت فلک الافلاک حرکت یومیہ کرنا اور یہاں جو ابن سینا نے عرضیت کی وجہ گھڑی بالکل شیخ چلی کی کہانی ہے، کما بیّنّاہ فی کتابنا الفوز المبین (جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب فوز مبین میں اس کو بیان کیا ہے۔ ت) لاجرم یہ سب قسریہ ہیں اور سب دائم۔ یہاں فوز مبین میں ہمارا کلام یہ ہے:

اقول وباللہ التوفیق ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں عرضیت کی کوئی تقریر پایۂ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک ما بالعرض ما بالذات کے حق میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکت وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ فضا ہے کہ ما بالذات کو محیط ہے ظاہر ہے کہ حامل کو جو فضا حاوی ہے تدویر کو محوی حامل میں ہے۔ اس فضا کے ایک حصے میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرور تدویر اس حصہ فضا سے دوسرے حصہ میں آئے گی تو اگرچہ خود اس کی حرکت ضرور اس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ این موہوم بدلا

اگرچہ ایں محض برقرار ہے بخلاف مائل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متمم کو ایک جسم مانیں تو اس کے ثخن میں ضرور ہے مگر ان کی گردش سے اس کا این موہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک بالعرض نہ ہوگا۔ جونپوری کا شمس بازغہ میں زعم کہ اگر اس کے ساتھ نہ پھرے تو اُسے حرکت سے روک دے گا۔

اقول دو وجہ سے محض بے معنی ہے۔

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے چلنے نہ دے اور اگر بالفرض راہ روکے ہوتے ہے تو ...... کھول دے گا۔ حرکت وضعیہ سے کوئی گنجائش پیدا نہیں ہوسکتی

(۲) اگر یہ اُن میں چھپا بھی ہو تو اُن کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال بالذات اُسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے تو عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی عرضی اس صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعی فعلیہ البیان (اور دلیل مدعی کے ذمے ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعا ہے اس لئے کہ ان میں قاسر سے بھاگتے ہیں۔ مشایعت ساتھ ساتھ چلنا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہو۔ چکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔

ابن سینا پھر جونپوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشایعت میں کرہ نار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے کہ ہر جزو نار نے اپنے محاذی کے جزو فلک کو اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اُسے دوسرا اجزا بھی ایسا ہی اقرب ومحاذی مل جائے گا ناچار بالطبع اس کا ملازم، لہٰذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اس کا ساتھ نہ چھوٹے اور اس پر اعتراض ہوا کہ پھر فلک ثوابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے اس کے اجزا نے تو اس کے اجزا کو نہیں پکڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے اس کا جواب دیا کہ اس کے اقطاب نے اپنے محاذی اجزاء کی ملازمت کر لی ہے اور وہ اس کے اقطاب پر نہیں۔ لہٰذا اُن اجزاء کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں۔ لاجرم سارا کرہ گھوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی ہوں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا کہ جب نار وفلک البروج کی یہ حرکت اپنے اس مکان کی حفاظت کو ہے تو ان کی اپنی ذاتی حرکت ہوئی یا عرضیہ۔

مقام سیزدہم

حرکت فلک قسریہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی اس کے استحالہ پر چند شبہات پیش کرتا ہے

شبہ ۱: قسر کو دوام نہیں اور حرکت فلک دائم۔

اقول دونوں مقدمے مردود ہیں، ثانی کا رَد ابھی سُن چکے اور اول کا رَد تعلیل ہفتم میں۔

شبہ ۲: میل قسری نہ ہوگا مگر میل طبعی کے خلاف اور فلک میں میل طبعی نہیں کہ میل مستدیر طبعی نہیں ہو سکتا کہ متروک بعینہٖ مطلوب ہے اور میل مستقیم کسی جہت کو اور جہات کی تحدید خود فلک سے ہے۔

اقول ایک ایک حرف مردود ہے، مقام سوم وچہارم ونہم میں رَد گزرے۔

شبہ ۳: فلک کی حرکت مستدیرہ فاعل کے قسر سے ہوتی تو سب اجسام میں ہوتی کہ فاعل کی نسبت سب سے یکساں ہے لاجرم اگر ہو تو کسی دوسرے فلک کے قسر سے، اور اس کا قسر یوں ہی ہوگا کہ وہ اپنی حرکت سے اسے حرکت دے جیسے ہاتھ کنجی کو، اب اُس فلک کے قاسر میں کلام ہوگا اس کی حرکت ارادیہ پر انتہا لازم، تو ثابت ہوا کہ افلاک میں وہ ہے جس کی حرکت ارادیہ ہے، یہ اس دلیل کی توجیہ وتوضیح وتلخیص وتقریب ہے جو امام حجۃ الاسلام نے فلاسفہ سے نقل فرمائی۔ امام نے اس پر رَد فرمائے،

اولاً مولٰی عزوجل فاعل مختار ہے۔

اقول رَد میں اسی قدر بس ہے، آگے جو ترقی فرمائی کہ اس کا فعل ہر جسم کے ساتھ مختلف ہوتا اگر اُن کی صفتوں کے اختلاف پر مبنی ہو تو اُن صفتوں میں کلام ہوگا کہ یہ صفت اس جسم اور وہ اس جسم کے ساتھ کیوں خاص ہوئی، اس کی حاجت نہیں کہ بحث کو طول ہو اور ابطال قدم نوعی کی حاجت پڑے جیسا کہ مباحث صور نوعیہ میں معروف ہے۔

ثانیاً کیا ضرور ہے کہ وہ جسم قاسر کوئی دوسرا فلک ہی ہو ممکن کہ اور کوئی جسم ہو کہ نہ کرہ ہو نہ محیط تو کسی فلک کی حرکت ارادیہ نہ ثابت ہوگی۔

اقول نفی کرویت کی حاجت نہیں۔ نفی احاطہ پر اقتصار اولٰی کہ اُسی قدر فلک نہ ہونے کو کافی، انھیں اس زعم کی گنجائش نہ دی جائے کہ وہاں کوئی ایسا جسم نہیں فلک سے وراء نہ خلاء وملا اور افلاک متلاصق اور عنصریات ان کے زعم میں افلاک سے قابل نہیں نہ کہ افلاک میں فاعل تحدید

اگرچہ بارد ہے، مگر اس کی راہ ہی کیوں ہو سرے سے کہیں کہ ممکن کہ ایک یا لاکھوں کوکب اگرچہ انھیں ثوابت میں سے کہ نظر آتے ہیں یا ان کے غیر کہ بوجہ بعد مشہود نہیں فلک اعظم میں ہوں اور وہ اپنی حرکت ارادیہ سے فلک کو دھکا دیتے ہوں کہ اجزا پر استحالہ انفیہ ثابت نہیں۔

ثالثًا اقول استوائے نسبت فاعل کی اب یہاں تک توسیع ہوئی کہ اختلاف طبائع و مواد و استعداد بھی اڑ گیا کہ قسر جانب فاعل سے ہوتا تو سب پر ہوتا۔

رابعًا اقول فلک قاسر فلک کیا ضرور ہے کہ اپنی حرکت ہی سے قسر کرے۔ ممکن کہ بعض ارادے سے مسخر کرلے جیسے ہمارا نفس اپنے جوارح کو۔ ہم میں بھی یہ حرکت بنظر جسم حقیقیہ قسریہ ہی ہے کہ طبیعت جسم سے نہیں مگر ارادیہ کہلاتی ہے کہ وہ نفس اسی جسم سے متعلق ہے تو گویا تحریک خارج سے نہیں مگر فلک قاسر کا نفس دیگر افلاک سے متعلق نہیں اس کی تحریک ضرور قسری ہوگی اور حرکت ارادیہ پا نہ لازم نہ ہوگی۔

خامسًا اقول بالفرض ثبوت ہوا بھی تو اس قدر کا کسی ایک فلک کی حرکت ارادیہ ہے وہ موجبہ کلیہ کدھر گیا کہ سب کی ارادیہ ہے اور وہ سالبہ کلیہ کیا ہوا کہ فلکیات میں کہیں قسر نہیں۔

شبہ ۴: افلاک اگر قسر سے متحرک ہوتے تو سب کی حرکت موافق قطبوں پر ایک ہی طرف ایک ہی مقدار پر ہوتی کہ سب قاسر ہی کی موافقت کرتے حالانکہ اختلاف مشہود ہے علامہ خواجہ زادہ[1] نے تہافت الفلاسفہ میں اسے نقل کرکے رد کیا کہ یہ جب لازم[2] ہو کہ قاسر فلک ہی میں منحصر ہو اور یہ ممنوع ہے۔

اقول خدا کی شان کہ ایسے مہملات بکنے والے عقل و حکمت کے مدعی ہیں۔

اولًا وحدت قاسر کیا ضرور، ممکن کہ ہر ایک پر جدا قاسر ہو۔

ثانیًا قسر بذریعہ حرکت وضعیہ ہی کیا ضرور کہ اقطاب وغیرہا میں موافقت لازم ہو۔

---

[1] پھر حکمۃ العین اور اس کی شرح میں بھی یہ مہمل دلیل نظر آئی اور وہی اس کا ایک جواب دیا جو ہمارے اولًا میں پیش پاافتادہ تھا ۱۲ منہ

[2] اقول جب بھی نہیں جیسا کہ ہمارے رد سے واضح ہوگا غالبًا علامہ نے اسے تنزلًا فرمایا ۱۲ منہ غفرلہ

ثالثاً قاسر واحد کا سب پر اثر یکساں ہونا کیا ضرور، اثر جس طرح قوت قاسر سے بااستقامت بدلتا ہے۔ یوں ہی قوتِ مقسور سے بالقلب ہلکا بھاری پتھر ایک ہاتھ سے ایک قوت سے پھینکو ہلکا دُور جائے گا بھاری کم۔

رابعاً اس سے باطل ہوا تو وہ فلک پر قسر ایک مثلاً محدد پر قسر کا کیا انکار ہوا۔

خامساً اختلاف مشہور ہے تو حرکات خاصہ کا حرکت یومیہ سب کو عام ہے اور سب کے اقطاب وجہت وقدر کچھ مختلف نہیں تو کیا محال ہے کہ سب میں قاسر واحد کے قسر واحد سے ہو غرض تفلسف ہے عجب چیز۔

مقام چہار دہم

فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفہ یہاں دو شبہے پیش کرتا ہے:

شبہہ ۱: فلک کی حرکت مستدیرہ ہے اور وہ طبعیہ نہیں ہو سکتی، نہ فلک میں قسریہ۔ اُن شبہات سے کہ مقام ۹ تا ۱۱ میں گزرے لاجرم ارادیہ ہے۔

اقول اولاً یہ تلاش تو جب ہو کہ پہلے اس کی حرکت بھی ثابت ہولے، اور ہم عنقریب واضح کر دیں گے کہ اس کی حرکت کا کچھ ثبوت نہیں۔

ثانیاً بلکہ سکون ثابت ہے۔

ثالثاً بلکہ فلک میں حرکت کی قابلیت تک ثابت نہیں۔

رابعاً بلکہ اصول فلسفہ پر اس کا متحرک ہونا محال پھر ارادیہ و غیر ارادیہ یعنی چہ۔

خامساً ہم ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت مستدیرہ اور خود فلک کی وضعیہ طبعیہ ہو سکتی ہے۔

سادساً قسریہ ہو سکتی ہے۔

شبہہ ۲: ہمیں ایک ہی شے مطلوب یہی ہے مہروب بھی، یہ بغیر ارادہ ناممکن۔

اوّلاً یہ وہی بات ہے کہ نفی طبعیہ میں کہی اور اس کے کافی و وافی رد وہیں گزرے۔

ثانیاً مانا کہ ارادہ ضرور، پھر یہی کیا لازم کہ متحرک کا ہو، ممکن کہ محرک کا ہو، کیا چرخ و مغزل و فسان[ع] وغیرہ کی حرکات وضعیہ نہ دیکھیں ان میں بھی وہی طلب و ترک ہے کیا ان کے ارادے سے ہے

ع: یعنی سان جس پر چاقو وغیرہ تیز کیا جاتا ہے ۱۲ الجیلانی

کچھ بھی عقل کی کہتے ہو۔

ثالثًا پتھر کے نیچے گزرنے مسافت میں جو نقطہ فرض کرو اُسے طلب کرتا پھر اس سے گزرتا ہے۔ اگر کہئے یہ نقاط مطلوب نہیں بلکہ حیز۔ یہ راہ میں پڑے ناچار ان پر گزر ہوا ہم کہیں گے کہ ممکن کہ یوں ہی مستدیرہ میں اوضاع مطلوب نہ ہوں بلکہ نفس حرکت (علامہ خواجہ زادہ)[1] اس کی کافی بحث بھی وہیں گزری یہ ہے وہ وجہ جس میں ان مقامات کی وضع پر حرکت ہوا۔ اثنائے بحث میں ہم نے متعدد وعدے کئے ہیں۔ [2] دو ضروری مقام اور لکھ کر بعونہ تعالٰی اُن کا انجاز کریں۔

مقام پانزدہم

بلکہ افلاک کی حرکت قسریہ ہونا ثابت، اس پر دو دلیلیں ہیں، ایک افلاک ثمانیہ میں اور ایک محدد وغیرہ سب میں۔

(حجت اولٰی) **اقول** آٹھوں فلکوں کو اپنی حرکت خفیہ کے سوا حرکت یومیہ بھی ہے کہ جہت و مقدار و اقطاب سب میں اُن کی حرکت خاصہ بطیہ کے خلاف ہے۔ ان کا نفس وقت واحد میں دو جہتوں کو دو مختلف حرکتیں نہ دے گا۔ آخر یہ دوسری کہاں سے ہے۔ سفہاء خود کہتے ہیں کہ فلک اعظم کا نفس ایسا قوی ہے کہ اُسے اور باقی سب افلاک کو حرکت یومیہ سے گھماتا ہے تو ضرور باقی افلاک پر قسر ہوا کہ مبدء خارج سے ہے نہ اُن کی طبیعت نہ اُن کا ارادہ۔ سفہاء قسر سے نجات اس میں جانتے ہیں کہ باقی کی حرکت عرضیہ ٹھہراتے ہیں۔

اقول اولاً جب ان کو حرکت ہی نہ ہوئی اطلس کی حرکت ان کی طرف بالعرض نسبت کردی جاتی ہے تو اعلٰے کا نفس ان کی تحریک پر خاک قادر ہوا۔

ثانیًا ہم۔ اس کے بعد جواب اول کے وجہ اول میں روشن طور پر بیان کر آئے کہ افلاک کی حرکت کو عرضیہ کہنا جہل محض ہے یہ ضرور ذاتیہ ہے اور تم مان چکے کہ فلک اعلٰے کی قوت نفس سے ہے تو یقینًا ان پر قسر کے قائل ہوئے ولٰکن لا تفقھون (لیکن تم نہیں سمجھتے۔ ت)

---

[1] شرح حکمۃ العین میں جو یہ جواب دیا کہ پتھر کی یہ طلب و ترک حرکت واحدہ میں نہیں، وہیں ہم نے اُسی کے اقرار سے ثابت کردیا کہ مستدیرہ میں بھی حرکت واحدہ میں نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

(حجّت ثانیہ) ایک نہایت لطیف و نفیس بات کہ فلک الافلاک اور فلک کی حرکت قسریہ ہونا قبول وادی فلک کا قابلِ استدارہ ہونا یُوں بیان کرتے ہیں کہ وہ بسیط ہے ہر وضع سے اُسکے اجزاء کو نسبت یکساں ہے تو انتقال جائز۔

اقول نہیں نہیں بلکہ واجب کہ سکون میں ایک وضع کا لزوم ہوا اور وہ ترجیح بلامرجح ہو اور وہ محال، اور جو فعل دفع محال کی ضرورت سے ہو قسری ہے کہ اس کا مبدء خارج سے ہے جیسے پچوسے سے پانی کا نہ گرنا یا پچکاری میں اوپر چڑھنا وغیر ذلک الافعال کہ بے اقتضائے طبع بضرورت امتناع خلا ہیں سب قسری ہیں، لاجرم تمام افلاک کی حرکت قسری ہے۔

مقام شانزدہم

فلک پر خرق والتیام جائز ہے[1]۔ فلسفی اسے محال کہتا ہے اور اس کے فضلہ خوار نیچری وغیرہم اسی بناء پر معراج پاک سے منکر ہیں۔ طرفہ یہ کہ ایمان وکلمہ گوئی وتصدیق قرآن عظیم و ایمان قیامت کے مدعی ہیں۔ قرآن وقیامت پر ایمان استحالہ خرق والتیام کے ساتھ کیونکر جمع ہو جس میں بکثرت نصوص قاطعہ ہیں کہ روز قیامت آسمان پارہ پارہ ہوجائیں گے۔

ولکن الظّٰلمین بایٰت اللہ یجحدون[2]۔ لیکن ظالم اللہ کی آیتوں کا انکار کرتے ہیں۔ (ت)

فلسفی کے پاس کوئی دلیل نہیں سوا اس مشہور شبہہ باطلہ کے کہ خرق والتیام نہ ہوگا مگر حرکت سے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو تو محدد یا اس کے اجزاء اگر حرکت اینیہ قبول کریں تو محدد کے لئے جہت درکار ہوتی نہ کہ جہت کی حد بندی محدد سے ہوتی۔ رَدّ بوجوہ کثیرہ ہے،

اولاً اقول ہم روشن بیانوں سے باطل کرچکے کہ فلک محدد جہات ہے تو وہ ذوبا

---

[1] اس بحث میں جن کے لئے یہ مقامات وضع ہوئے اگرچہ اس مسئلہ کی حاجت نہیں مگر ضروری دینی ایمانی مسئلہ ہے اور انھیں مقامات نے اُسے بعونہ تعالٰی صاف کردیا لہذا انکے بعد اسے ایک مستقل مقام مقرر کرنا مناسب ہوا کہ نہایت اہمیت رکھتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

[2] القرآن الکریم ۶/ ۳۳

ہی چل گیا جس پر یہ اور بیسیوں تفریعات باطلہ تھیں۔

ثانیاً اقول ہم روشن بیانوں سے ثابت کرچکے کہ فلک میں مبدءِ میل مستقیم ہے تو ضرور اجزا میں بھی ہے کہ طبیعت متحد ہے پھر عدم قبول اینیہ کیا معنی۔

ثالثاً خرق کے لئے اینیہ کیا ضرور مستدیرہ سے بھی ہوسکتا ہے۔ مثلاً سارے محدد کا دل بیچ میں سے چیر کر نیچے اوپر دو ٹکڑے ہو جائیں ایک متحرک رہے ایک ساکن، یا ایک شرق کو چلے ایک غرب کو، تو یہ حرکت کسی جہت سے جہت کو نہ ہوئی کہ تحدید جہات کے خلاف ہو۔ مقتدی جونپوری نے کہا، یوں تو محدد وہی اوپر والا ٹکڑا رہے گا نیچے کو لغو ہوگا۔

اقول یہ بوجوہ مردود ہے۔

(۱) آج تک جسے محدد کہہ رہے تھے اس کے ٹکڑے ہوگئے۔ اب اس ٹکڑے کی خیر سناؤ کیا اُسی طرح بیچ میں سے نہیں چر سکتا، تو اب اس کا نصف زیریں لغو ہو جائے گا، نصف بالا محدد رہے گا۔ اب اس میں کلام ہوگا اور کہیں نہ رکے گا کہ تقسیم جسم غیر متناہی ملتے ہوا لاجرم تمہارے ہاتھ میں خالی خیال ہوا کے سوا کچھ نہ ہوگا جسے محدد مقرر کرو محدد صاحب جہات کی تحدید کرتے تھے یہاں خود انھیں کی تحدید کے لالے پڑ گئے، قرار ہوگا تو صرف اس پر کہ صرف سطح محدب محدد ہے اب سارا دل لغو محض رہا، بقائے محدب کے بعد محدد کے تمام اجزا نیچے اوپر ادھر ادھر ہوا کریں کٹ کٹ کر گرا کریں تحدید پر حرف نہیں آتا۔ کیا اُسی کا نام استحالۂ خرق تھا۔

(۲) کیوں دو ٹکڑے نیچے اوپر لیجئے بلکہ مثلاً معدل النہار پر دو ٹکڑے ہو جائیں، یونہی دونوں

؎ بعض نے کہا تھا کہ ممکن کہ فلک کا ایک جُزو اُسے پر حرکت کرے تو حرکت جہت کو نہ ہوئی اور خرق ہوگیا۔ علامہ سید شریف نے حاشیہ شرح حکمۃ العین میں جواب دیا کہ ضرور اس کے جُزو کے لئے حرکت اینیہ ہوئی تو وہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو اور محدد کے ساتھ بحال تو ہم جو اُس جُزو کی حرکت ہے وہ محض وہم میں ہے نہ خارج میں۔

اقول اوّلاً اس جواب کو ہماری تقریر سے مس نہیں کہ پورے حلقے کی حرکت ہرگز اینیہ نہیں قطعاً وضعیہ ہے۔

ثانیاً وہ اعتراض کہ آتا ہے کہ جُزو کی حرکت اینیہ ضرور جہت سے جہت کو ہوگی۔ مگر

(باقی بر صفحہ آئندہ)

صرف اس کے موازی ہر دائرہ کو سارا فلک چھلے چھلے ہو جائے اور جس طرح یہ چھلے اب موہوم ہیں اور توہم
میں حرکت مستدیرہ کر رہے ہیں کہ صرف وضع بدلتی ہے اَین نہیں بدلتا یونہی اُس وقت یہ چھلے اور
ان کے دورے واقع ہو جائیں تو ان میں کسی کی حرکت جہت سے جہت کو نہ ہوگی، جس طرح اب نہیں
اور جب سارا فلک پاش پاش پرزے پرزے ہو گیا۔ اب ان ٹکڑوں میں نہ کوئی محیط ہے نہ کوئی محاط
تو کیسے کرو گے ہاں یہاں حرزبانی کا تشبیہ وارد ہوگا کہ خرق والتیام ہے اقتران وافتراق اجزا تو ہوگا
اور وہ مستدعی حرکت اینیہ۔

اقول وباللہ التوفیق ایک ہموار سطح کا دوسری ہموار سطح سے تماس کلی کہ اصلاً باہم
فصل نہ رہے۔ ممکن ہے یا نہیں مثلاً دو مساوی جسم ہر ایک نصف کرے کی صحیح شکل پر ہو۔ اگر انہیں
ملا کر پورے کرے کی شکل پر رکھیں تو بالکل مل جائیں گے یا ایک سطح دوسری سے وصل ہو ہی نہیں
سکتی۔ فصل ضرور ہے بر تقدیر ثانی یہ فصل ایک نقطے کی قدر ہے یا خط کی علی الاول نقطۂ جوہری
ثابت خواہ وہ نقطہ قائم بذاتہ ہو یا کسی شیئ ثالث سے جو ان دو میں فصل ہے علی الثانی اس
فصل میں کوئی جسم نہیں تو خلا لازم اور ہے تو اس کی سطحوں سے ان پہلی دو سطحوں کا تماس کلی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)
مثلاً مشرق سے مغرب کو یا بالعکس، اور ان جہات کی تحدید محدد سے نہیں تحدید تحت و فوق کی ہے
اور جزء کی حرکت قطعاً ان کی طرف نہیں۔

ثالثاً جزء کی حرکت محض اختراع وہم ماننا فلک کی حرکت مستدیرہ کا خاتمہ کر دے گا کہ وہ
نہیں مگر استبدال اوضاع کو اور اصالۃً وضع نہ بدلتی مگر اجزا کی، اور وہ موہوم ہیں۔ موہوم کے لئے
خارج میں کوئی وضع بھی نہیں کہ وہ خود ہی خارج میں نہیں، پھر یہ حرکت کس لئے۔

رابعاً سکون فلک پر جو استحالہ مانتے ہیں کہ ایک وضع کا لزوم ہوگا اور وہ ترجیح بلا مرجح
ہے اجزائے فلک کی نسبت سب اوضاع سے برابر ہے یہ بھی باطل ہو گیا، نہ اجزاء ہیں،
نہ اوضاع، نہ لزوم، نہ تبدیل رہا وجود منشا کا عذر۔

اقول مشہور کہے عرض ہے

ولن یصلح العطار ما افسد الدھر ۱۲ منہ غفرلہ
(عطار ہرگز اس کی اصلاح نہیں کرسکتا جس کو زمانہ نے بگاڑ دیا ہے)

یا نہیں، اگر نہیں تو وہاں وہی کلام ہوگا اور منقطع نہ ہوگا مگر تسلیم غلط ملایا اس اقرار پر کہ ہاں دو جدا جدا سطحیں ایسی وصل ہوسکتی ہیں کہ بیچ میں اصلاً نقطے بھر بھی فصل نہ ہو۔ جب دو جسم منفصل میں ایسا اتصال ممکن تو جسم متصل میں کیوں ایسا انفصال ناممکن، ضرور جائز کہ دو حصے ہو جائیں اور انکے بیچ میں اصلاً فصل نہ ہو اور جب فصل نہ ہوا مسافت نہ ہوئی حرکت کہاں سے آسکے گی، یہ جو ذہن پہ مستولی ہو رہا ہے کہ پھٹے گا تو ہٹے گا، یہ استیلائے وہم ہے کہ ہم نے افتراق یونہی ہوتے دیکھا اور یہی ہمارے خیال میں ہے اور عقل قطعاً جائز رکھتی ہے کہ دو ٹکڑے اس حالت پر جدا ہوں جو حالت دو املس سطحوں کے وصل سے ہوتی ہے کہ ہیں دو اور فصل نام کو نہیں، انتہاءً یہ صورت واقع ہے ابتداءً کون مانع ہے۔

رابعاً اقول جہت کہ منتہائے اشارہ حسیہ کہتے ہو اور مقعر اطلس یقیناً منتہی نہیں اشارہ قطعاً محدب تک جائے گا تو ثخن بلاشبہ تحدید میں لغو ہے، اب اجزائے ثخن میں حرکت اینیہ سے کون مانع، تو ظاہر ہوا کہ میبذی نے جو تقریر کی کہ فوق[عہ۱] حرکت مستقیمہ سے ہو تو فلک اس کا قابل نہیں اور مستدیرہ سے یوں کہ بعض جزو ایک طرف حرکت مستدیرہ کریں اور بعض دوسری طرف، یا ساکن رہیں، یہ طبعاً نہیں ہوسکتی کہ طبیعت اجزاء متحد نہ قسراً کہ فلک پر قاسر نہیں نہ ارادۃً کہ فلک بسیط ہے، آلات مختلف نہیں رکھتا جن کے ذریعہ سے نفس فلکی بالارادہ مختلف افعال کرے۔

اقول محض ہذا من بعید و دور از کار ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا ایک مقدمہ باطل جس کا بطلان بارہا ظاہر ہوچکا ہے۔ ہمارے کلام سے اصلاً مس نہیں منع مستقیمہ پر بنائے تحدید ہے اور تحدید میں ثخن لغو۔

خامساً فلک محدد ہے تو فوق و تحت کا نہ ہر جہت کا،[عہ۲] ممکن کہ جزء فلک گرد مرکز عالم

عہ۱ (۱) منع مستقیمہ ممنوع (۲) اتحاد طبع ممنوع (۳) منع قاسر ممنوع (۴) بساطت فلک ممنوع (۵) آلات مختلفہ نہ ہونا ممنوع جس طرح ہمارے جوارح ہمارے نفس کے آلات ہیں یونہی فلک کے پرزے خارج حامل جوزہر مائل مدیر تدویر متمم حاوی محوی کہ ایک نفس فلکی کے ہونا کیا محال۔
(۶) **اقول** ایک جزء متحرک اور دوسرا ساکن تو اختلاف افعال نہ ہوا سکون فعل نہیں ۱۲۔

عہ۲ علامہ سید شریف نے بھی حاشیہ شرح حکمۃ العین میں اسے نقل کیا اور اتنا بڑھایا کہ یہ دعوٰی

(باقی بر صفحہ آئندہ)

حرکت مستدیرہ کرے تو فرق ہُوا، اور تحدید جہتین میں کچھ فرق نہ آیا کہ یہ حرکت تحت وفوق میں نہیں (شرح تجرید قوشجی) اس کا جواب میر ہاشم وغیرہ نے حواشی جیدیہ میں دیا کہ دوانی نے تحقیق کیا ہے کہ جہات ستّہ سے باقی چار جہتیں بھی انھیں فوق وتحت کی طرف راجع ہیں۔

اقول ہاں جو حرکات خطوط مستقیمہ یا منحنیہ، غیر مستدیرہ یا مستدیرہ غیر محیطہ مرکز عالم یا محیطہ خارجۃ المرکز پر ہوں ضرور تحت وفوق کی طرف راجع ہیں لیکن جو خطوط مستدیرہ موافقۃ المرکز پر ہوں محال ہے کہ ان کی طرف راجع ہوں ورنہ مرکز سے دائرہ تک بُعد مساوی نہ رہے گا کما لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) بلکہ سیالکوٹی نے یوں تقریر کی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر ایک جہت حقیقیہ سے دوسری کو کہ یا دونوں مکان طبعی ہوں گے یا دونوں قسری، یا ایک طبعی ایک قسری، بہرحال حرکت حقیقیہ سے حقیقیہ کو ہے (حاشیہ شرح مواقف)۔

اقول (۱) یہ اُسی بداہت کے خلاف ہے گرد مرکز عالم کسی دائرہ موافق المرکز پر حرکت کیونکر تحت سے فوق یا فوق سے تحت کو ہو سکتی ہے حالانکہ ہر وقت مرکز سے بُعد یکساں ہے۔

(۲) اگر اینیہ جہات حقیقیہ ہی میں منحصر تو زمین اگر اپنی کرویت حقیقیہ پر رہتی کوئی سیاح تمام رُوئے زمین کے ذرّے ذرّے پر سیاحت کر آنے والا کبھی خواہ کیسے ہی منحنی خطوط پر مختلف جہات میں چلتا متحرک نہ ٹھہرتا کہ آن کو بھی جہاتِ حقیقیہ سے اس کا فاصلہ نہ بدلا۔

(۳) جزوِ نار اگر کُرہ نار پر حرکت اینیہ مستدیرہ کرے طبعی سے طبعی کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ سے حقیقیہ کی طرف نہیں۔

(۴) جزوِ نار اگر مقعر ہوا میں یونہی متحرک ہو قسری سے قسری کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ میں تبدیل نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہیں ہو سکتا کہ ہر حرکت مستقیمہ (یعنی اینیہ) جہت حقیقیہ سے جہت حقیقیہ ہی کی طرف ہو پھر فرمایا فتامل۔ اس کے بعد وہ تقریر فرمائی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو۔

اقول جب تک وہ ثابت نہ ہولے کہ اینیہ نہ ہوگی مگر تحت وفوق میں اس تقریر کا محل نہ تھا اور اس کے اثبات کی طرف کوئی راہ نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

سادسًا اقول محدد کے لئے جہت درکار نہیں بلکہ اس کے اجزاء کی حرکت کے لئے، تو کیا محال ہے کہ

عسٰی ان تعلوان الکلام فی الاجزاء المقداریۃ ویکفی للخرق افتراقھا وھی مؤخرۃ عن الکل ھاندفع ما فی المیبذی من ان التحدید مقدم علی الاجزاء والاجزاء علی الکل فلزم تقدم التحدید علی الفلک انتھٰی اما ما زعم صدرا ان امکان الحرکۃ الاینیۃ فی جسم یتوقف علی وجود الجھۃ وتحددھا بجسم اٰخر اذ لولاھی لامتنعت الاینیۃ فیجب تقدم الجھات وتحددھا بالتحدید علی الاجزاء لاعلی حرکاتھا فقط انتھٰی فاقول اولًا منقوض بالحرکۃ الوضعیۃ فان امکانھا فی جسم یتوقف علی وجود الاوضاع وتعینھا بجسم اٰخر اذ لولاھی و تعینھا لامتنعت الوضعیۃ فیجب تقدم الاوضاع علی جنس الاجزاء لاعلی حرکاتھا فقط وھو اشنع المحالات اذ لاوضع للاجزاء اذ ھو

تو جانتا ہے کہ گفتگو اجزائے مقداریہ میں ہے اور خرق کے لئے ان کا افتراق کافی ہے اور وہ کل سے مؤخر ہیں، چنانچہ اس سے میبذی کے اس قول کا اندفاع ہوگیا کہ تحدید مقدم ہے اجزاء پر اور اجزاء مقدم ہیں کل پر، تو اس طرح تحدید کا فلک پر مقدم ہونا لازم آیا انتہی۔ رہا صدرا کا زعم کہ کسی جسم میں حرکت اینیہ کا امکان، وجود جہت اور اس کے کسی دوسرے جسم کے ساتھ تحدد پر موقوف ہے کیونکہ اگر جہت موجود نہ ہوگی تو اینیہ ممتنع ہوگی۔ لہذا جہات اور تحدید کے ساتھ ان کے تحدد کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا واجب ہوگا نہ کہ فقط انکی حرکات پر۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں اولًا تو یہ منقوض ہے حرکتِ وضعیہ سے کہ اس کا کسی جسم میں امکان، اوضاع کے وجود اور کسی دوسرے جسم کے ساتھ ان کے تعین پر موقوف ہے اس لئے کہ اگر وہ نہ ہوں اور ان کا تعین نہ ہو تو وضعیہ ممتنع ہوگی لہذا اوضاع کی تقدیم جنسِ اجزاء پر واجب ہوگی نہ کہ فقط ان کی حرکات پر، یہ بدترین محال ہے کیونکہ اجزاء کی کوئی وضع نہیں، اس لئے

(باقی بر صفحۂ آئندہ)

۱؎ المیبذی الفن الثانی فی الفلکیات فصل ان الفلک بسیط المطبع المجیدی کانپور ص ۱۹۶

۲؎ صدرا (شرح ہدایۃ الحکمۃ)

ان کے اجزا کی حرکت کو وہی جہات درکار ہوں جن کی حد بندی خود اس کی شکل نے کی۔ توضیح اس کی یہ کہ خرق کے لئے خود فلک کا حرکت اینیہ کرنا مطلوب نہیں بلکہ اس کے بعض اجزاء کا اور تحدید جہت اس کے تشکل پر موقوف اور تشکل مساوق تعیین اور تعیین مساوق وجود تو وجود فلک تحدید پر فقط ایک مرتبہ تقدم ہے وہ بھی ذاتی نہ زمانی اور اجزا کی حرکت اینیہ ممکن کہ ارادی ہو فلک کا نفس منطبع انھیں یہ حرکت دے جیسے تمھارے نزدیک کل کو حرکت مستدیرہ دے رہا ہے اور اس ارادہ کا لازم وجود ہونا ضرور نہیں ممکن کہ لایزال میں ہو جس طرح کل متعاقب حادث دورے نئے نئے تخیلات نفس منطبعہ سے پیدا ہو رہے ہیں۔ ممکن کہ وہ تخیل وشوق جو اجزائے مذکورہ کو حرکت اینیہ دینے پر باعث ہوا کسی دورہ خاصہ کل سے متولد ومشروط ہو جیسے ہر دورہ دورہ آئندہ کے لئے معد ہوتا ہے تو یہ تحریک نہ ہوگی مگر حادث اور اسے جہات وہی درکار ہوں گی جن کی حد بندی خود شکل فلک تمھارے زعم سے ازل میں کرچکی۔

سابعًا اقول بلکہ ممکن کہ یہ حرکت ارادیہ بھی وجود فلک کے ساتھ ہی ہو اور اب بھی تحدید کو اس پر تقدم ہی رہے گا کہ یہ حرکت ارادے پر موقوف اور ارادہ شوق پر اور شوق تصور پر اور تصور وجود پر تو وجود کو حرکت پر چار مرتبے تقدم ہوا اور تحدید پر ایک ہی مرتبہ تھا تو تحدید حرکت پر تین مرتبہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

المتبدل فی الوضعیۃ دون وضع الکل وثانیًا وھو الحل ان اراد الامکان الذاتی بمعنی ان الجسم فی حد ذاتہ لایاباھا فلا یجب لہ وجود الجہات بل تصورھا وان اراد الوقوعی لایجب کونہ مع الذات حتی یلزم تقدم الجہات علی نفس الاجزاء ۱۲ منہ غفرلہ۔

کہ وہی متبدل ہوتی ہے حرکت وضعیہ میں نہ کہ وضع کل اور میں ثانیًا کہتا ہوں اور وہی حل ہے کہ امکان سے اگر اس کی مراد امکان ذاتی ہے بایں معنی کہ جسم باعتبار اپنی ذات کے اس سے انکاری نہیں ہے تو اس کے لئے وجود جہت واجب نہیں بلکہ تصور جہت واجب ہے، اور اگر اس کی مراد امکان سے امکان وقوعی ہے تو اس کا ذات کے ساتھ ہونا واجب نہیں یہاں تک کہ جہات کا نفس اجزا پر مقدم ہونا لازم آئے ۱۲ منہ (ت)

مقدم رہی۔

ثامناً اقول ہم ثابت کریں گے کہ بساطت فلک باطل ہے اور جب اجزاء مختلف الطبائع ہوئے تو خود کہتے ہو کہ وہ طبعاً اپنے اپنے حیز کے طالب اور اجتماع پر مقسور ہوں گے اور قسر کو دوام نہیں رفتہ رفتہ ضعیف ہو کر قوی اجزاء غالب آکر ترکیب کی گرہ کھل جائے گی اور اجزاء اپنے اپنے حیز کو جائیں گے تو یہ حرکت نہ ہوگی مگر لایزال میں اور تحدید ازل میں ہوچکی۔ اگر کہئے حرکت کبھی ہو جب طبعی ہے اس کا اقتضا تو طبیعت میں مدد وجود سے ہوگا جس پر وجود کو ایک ہی مرتبہ تقدم ذاتی ہوگا اور اسی قدر تحدید پر تھا تو اقتضائے حرکت اینیہ و تحدید مرتبہ واحدہ میں ہوگئے حالانکہ تحدید اس پر مقدم ہے کہ اُسے اس پر توقف ہے۔

اقول اگر نفس اقتضائے حرکت وجود جہت پر موقوف بھی ہو تو حرکت مقتضائے طبع نہیں مگر بالعرض جب حیز میں نہ ہو تو اقتضائے حرکت فقدان حیز پر موقوف اور فقدان حیز قسر پر اور قسر اقتضائے طبعی حیز پر کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں اور اقتضائے طبعی وجود پر تو اقتضائے حرکت وجود سے چار مرتبہ متاخر ہے اور تحدید ایک ہی مرتبہ تو تحدید اقتضائے حرکت پر تین مرتبہ مقدم رہی۔ اگر کہئے نفس حیز میں فوق و تحت طرفا خفیف کا وہ ثقیل کا ہے۔

اقول ہر جسم کا حیز ایک ہویت رکھتا ہے جس کے سبب اس کی طرف اشارہ حسیہ اور دوں سے جدا ہے وہ ہویت مقتضائے طبع ہے فوق و تحت طرفاً نہیں اور اگر نہیں مانتے تو فلک الافلاک کا حیز طبعی بتاؤ۔ اگر کہئے وہ وضع جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے اور وہ اس کا سب سے اوپر ہونا ہے (ہدیہ سعیدیہ)۔

اقول اب اقتضائے فوقیت مقتضے سے پہلے تحدید جہات چاہیے گا ہو و محدود دیا۔ اگر کہئے وہ ترتیب جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے (جونپوری فصل شکل)۔

اقول یہ بھی اول کے قریب یا دوسرے لفظوں میں وہی ہے ترتیب ممتاز یہی ہے کہ سب سے اوپر ہے اسی وجہ سے یہ دونوں طوسی کے طور پر باطل ہیں کہ ہر ایک میں لحاظ امور خارجہ کا ہے تو حیز طبعی نہ ہوا اگر کہئے اس کی وضع (جونپوری فصل حیز) یہ لفظ مجمل ہے وضع سے اگر وہ نسبت مراد جو اس کے اجزا کو دیگر اجسام سے ہے تو بسبب لحاظ خارج حیز طبعی نہیں ولہٰذا طوسی نے اس معنی سے انکار کیا معہذا یہ وضع تو ہر وقت بدل رہی ہے اگر طبعی ہوتی نہ بدلتی کہ فلک پر قاسر نہیں مانتے۔

اقول یوں نہ ان کے طور پر صحیح ہے نہ وہ کہ طوسی نے کہا، ہم عنقریب بیان کریں گے

کہ مقتضی بالفتح میں لحاظ خارج ہوگا ہاں یہ اعتراض کریں کہ اجزا کا لحاظ خود خارج کا لحاظ ہے جیسا کہ ابھی آتا ہے تو ضرور صحیح، اور اگر وہ نسبت جو باہم اُس کے اجزاء میں ہے اسے طوسی نے اختیار کیا اور نہ جانا کہ یہ کب لحاظ خارج سے خارج ہے فلک جسم متصل وحدانی ہے نہ اس میں اجزاء نہ اُن کے اوضاع تو طبیعت اگر اپنی حالت پر چھوڑی جائے ان میں سے کچھ نہ ہوگا جس کا اقتضا کرے۔

اقول معہذا جب اجزاء متحد الطبع ہر ایک کے لئے ایک وضع کی تخصیص کا اقتضا کیا معنی

وضع کے تیسرے معنی اور ہیں ایسا ہونا کہ اشارہ حسیہ ہو سکے سیالکوٹی اور ان کے اتباع سے حمداللہ نے کہا یہ تو صورت جسمیہ کا مقتضی ہے، طبائع مختلفہ سے تعلق نہیں، تعلق نہیں رکھتا تو مراد نہیں ہو سکتا۔

اقول جسمیہ کا مقتضی مطلق اشارہ حسیہ کا صالح ہونا ہے نہ خاص اشارہ محدودہ کا جو بے کم و بیش یہاں تک منتہی ہے یہ وہی حیز طبعی کی تحدید ہے کہ طبیعت سے ہوئی لاجرم فلک اطلس کا حیز طبعی یہی وضع یعنی اخیر ہے اور اس میں فوق و تحت ملحوظ نہیں یونہی تمام اجسام کے لئے عند التحقیق ہر ایک کے لئے جو وضع خاص محدود ہے وہی اس کا حیز طبعی ہے نہ جس طرح ابن سینا نے کہا کہ یہ خاص اطلس میں ہے باقی میں حیز طبعی اُن کا مکان، مکان تو تمہارے نزدیک سطح حاوی ہے تو لحاظ خارج سے چارہ نہیں پھر طبعی کب ہوا (حمداللہ)۔

اقول یہ وارد نہیں طبعی کے لئے جانب مقتضی بالکسر ہیں لحاظ خارج نہیں ذکر جانب مقتضی بالفتح میں ورنہ حیز خود ایک امر خارج ہے کیونکر مقتضی ہوگا، رہا یہ کہ اس پر صحیح رد کیا ہے۔

اقول ظاہر ہے کہ جسم اگر اپنی طبیعت پر چھوڑا جائے ہرگز اس کا اقتضا یہ نہ ہوگا کہ کوئی دوسرا جسم اسے حاوی ہو تو مکان کو طبعی کہنا جہل ہے بلکہ وہی وضع مذکور ہر ایک کے لئے اس کا حیز طبعی ہے۔ اگر کہئے اشارہ تو ہوگا مگر جہت کو تو وضع بایں معنی خود محتاج جہات ہے۔

اقول ہاں مگر محتاج تحدید جہات نہیں یہ تحت یہیں تک ہے فوق آگے نہیں اور محذور تقدم تحدید میں ہے نہ تقدم نفس جہت میں، ھکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق (یونہی تحقیق چاہئے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق کا مالک ہے۔

تاسعًا اقول یہاں سے ایک رد واضح ہوا حرکت کی جہت چاہئے کہ مبدء و منتہی کی طرف اشارہ جدا ہو تحدید اسے حاجت نہیں اور نفس جہت کی حاجت خود مقصود کو ہے کہ بے اس کے اُس کا حیز طبعی

نا مقدور سرے سے شبہ کا جی ہی اُڑ گیا۔

عاشرًا اقول سب جانے دو فلک بسیط ہی سہی اور حرکت کے لئے تحدید کی حاجت اور یہ حرکت اجزاء طبعیہ نہ ارادیہ، پھر قاسر سے کون مانع ہے۔ ہم روشن کر چکے کہ فلک پر قاسر جائز۔ اب اس کی تحدید کی ہوئی جہات میں قاسر کا اس کے اجزاء کو حرکت دینا کیا محال ہے۔

تنبیہ ہم نے حرکت اجزاء ارادیہ طبعیہ قسریہ ہر طرح کی لی ان میں جائز کہ نیچے ہی کے اجزاء حیز غریب میں ہوں یا انھیں سے ارادہ متعلق ہو کہ خود مرجح ہے یا کوئی وجہ ترجیح یا قاسر انھیں پر قسر کرے خواہ ارادۃً، یا یوں کہ مثلاً بوجہ قرب انھیں پر اثر قسر پہنچے۔ ان سب صورتوں میں اوپر کے اجزاء کو حافظ محدب ہیں برقرار رہیں گے اور ممکن کہ وہ بھی تخلخل و تکاثف سے حرکت اینیہ کریں یا اُن کا کوئی حصہ کٹ کر نیچے آئے اور معاً دوسرا جسم پیدا ہو کر اس کی جگہ بھر دے یا جوشش دیگ کی طرح اوپر کے اجزاء نیچے نیچے کے اوپر جایا کریں۔ ان میں سب کو حرکت اینیہ ہوگی اور جملہ صورتیں تحدید جہت میں خلل نہ آئے گا۔ والحمد للہ تلک عشرۃ کاملۃ (الحمد للہ یہ پوری دس ہو گئیں۔ت) فلک اعلیٰ پر تھا اب ایک باقی افلاک پر بھی سن لیجئے۔

حادی عشر تحدید کا قصہ فلک اطلس میں تھا باقی آٹھ پر خرق سے کیا مانع اور معراج مبارک میں انھیں سات آٹھ کا خرق درکار نہ کہ تاسع کا جسے تم عرش اعظم کہتے ہو، اس پر فلسفی نے کہا کہ ہر فلک میں مبدءِ میل مستدیر ہے تو مبدءِ میل مستقیم نہیں کہ اجتماع محال اور فلک پر قسر محال تو میل مستقیم محال تو حرکت مستقیمہ محال تو خرق محال۔ یہ انھیں مقدمات باطلہ اور ان کی امثال ہوساتِ عاطلہ پر مبنی ہے،

اولاً اقول حرکت مستدیرہ کو مرصاد ہے حرکت کواکب سے عنقریب آتا ہے کہ کسی فلک کے لئے حرکت درکنار اس کی صلاحیت ثابت نہیں تو مبدءِ میل مستدیر کہاں سے آئے گا۔

ثانیًا اقول بلکہ ہم ثابت کریں گے کہ اصولِ فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقًا حرکت محال۔

ثالثًا اقول ہم ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدءِ میل مستقیم ہے۔

رابعًا اجتماع میلین کیا محال مثلاً بنگو اور پہیے کی حرکت میں دونوں ہیں (مواقف)

اس عہ پر عبدالحکیم نے کہا کہ حرکت مستدیرہ اصطلاح میں وہ ہے کہ حیز سے باہر نہ کرے یہ دو جسم میں کہاں (حاشیہ شرح مواقف)۔

اقول (۱) یہ عجیب جواب ہے جب مستدیرہ کے معنی یہ لے لئے تو اس مستقیم سے امتناع اجتماع بدیہی ہوگیا فلسفی کہ خود مسئلے کو نظری مان رہا اور جسم مرکب میں اجتماع میلین کے امتناع میں خود فلسفہ مضطرب ہو رہا ہے اس کا کیا محل رہا۔

(۲) کلام اجتماع دو مبدء میل میں ہے نہ بالفعل اجتماع میلین میں حرکت مستدیرہ محض وضعیہ ہونا کیا اس کے منافی کہ اس میں مبدء میل مستقیم بھی ہو حیز میں حرکت مستدیرہ کرے اور بغرض خروج مستدیر عود ہو یہی مبدء میل مستقیم ہے تو سند غیر مساوی پر کلام کو جواب بکنہ قانون مناظرہ سے خروج ہے۔ فلسفی مقدمۂ ممنوعہ کا ثبوت دیتا ہے کہ میل مستقیم خطِ مستقیم پر لے جانا چاہتا ہے اور مستدیر اُس سے پھیرتا ہے تو دونوں متنافی ہیں، اور محال ہے کہ بسیط میں دو متنافیوں کا اقتضا ہو اس پر میر یا رد ہے کہ دو شرط سے دو متنافی کا اقتضا کیا محال ہے مثلاً حیز میں ہو تو وضعیہ چاہے اور باہر ہو تو اینیہ جونپوری نے کہا دو متنافی اگر باختلاف احوال ایک غایت طبعیہ تک موصل ہوں تو دونوں بالعرض مقتضائے طبع ہو سکتے ہیں جیسے حیز سے باہر حرکت اور اندر سکون کہ دونوں سے مطلوب حیز طبعی ہے میل مستقیم و مستدیر ایسے نہیں اب کی غایت حیز ہے اور اس کی نہیں کہ یہ اُس تک موصل نہیں معہذا اگر اس کی غایت یہی استدارہ نہ رہے۔ اور جب یہ متنافیوں کی دو غایتیں ہوں تو اگر وہ غایتیں بھی متنافی ہوں تو طبیعت واحدہ مقتضی متنافیین نہیں ہو سکتی اور نہ ہوں تو طبیعت دونوں کو معاً چاہے گی تو اُن تک موصل یعنی دونوں میل متنافی جمع ہو جائیں گے۔

اقول (۱) جب دونوں اقتضا مشروط بشروط اور شرطین متنافی تو اُن کا اجتماع کیونکر

عہ بعض نے حواشی میبذی میں اور اونچی آن لی کہ اس کا مبنی الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد) ہے طبیعت واحدہ دو چیزوں کا اقتضا کیونکر کرے **اقول** حیز، شکل، مقدار طبعی، کیفیات جیسے زمین میں برودت، یبوست۔ پس ان میں سے ایک اختیار کر لو کہ وہ طبعی ہے باقی سب غیر طبعی، فلسفی ایسے بھی ہوتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

۱؎ شرح المقاصد المبحث الرابع دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۱۹۱

ہوسکتا ہے، اقتضا میں دخل شرط مقتضی کے طبع ہونے کا مانع نہیں کہ شرط نہ مقتضی ہے نہ جزءِ مقتضی جیسے خود میل مستقیم کہ باتفاق بخروج عن الحیز ہے اور بالاتفاق طبعی ہے، اور اگر تم یہ اصطلاح گڑھو کہ طبعی وہی ہے کہ جو نفس طبیعت من حیث ہی ہی کا مقتضی ہو تو یہ مسئلہ جس لئے تم نے اُچھالا ہے کہ فلک پر میل مستقیم اور عناصر پر مستدیر منع کرو جیسا کہ جونپوری نے اس کے متصل فصل میں کیا وہ وہیں باطل ہو جائے گا۔ فلک و عناصر میں ثابت ہو اتو اتنا کہ میل کا اقتضا ہے یہ کہ خالص نفس طباع سے ہے جس میں کسی امر زائد کی اصلاً مداخلت نہیں۔ اس پر کیا دلیل غایت عدم ثبوت ہے نہ کہ ثبوت عدم۔

(۴) ہم وہ غایتیں لیتے ہیں کہ خود متنافی نہیں اور ان میں ایک کا مشروط بشرط ہونا بدیہی اور تمہیں بھی تسلیم، اور دوسری بلاشرط اور دونوں میل اسی حد تک موصل، کیا محال ہے کہ طبیعت تبدل وضع چاہے اور حیز کو تو چاہتی ہی ہے اب اگر حیز سے باہر ہو حیز تک حرکت مستقیم کرے گا۔ دونوں غایتیں اسی حرکت سے حاصل ہوں گی حیز تک وصول بھی اور اوضاع کا تبدل بھی' جب حیز میں پہنچا میل مستقیم ختم ہو جائے گا کہ اس کی غایت حاصل ہو گئی اب میل مستدیر شروع ہو گا کہ یہاں دوسری غایت یعنی تبدل اوضاع اسی سے ملتی تو حیز سے باہر مستقیم کرے گا اور حیز کے اندر مستدیر اور دونوں کا مبدء طبیعت واحدہ۔

خامساً اوپر کتنے وجوہ سے روشن ہو چکا کہ خرق حرکت مستقیم پر موقوف نہیں غرض دلیل ذلیل کا ایک حرف بھی صحیح نہیں۔

سادساً ارصاد نے اگر بتایا تو اتنا کہ فلک میں میل مستدیر ہے نہ یہ کہ ہمیشہ رہے گا نہ اس کے دوام پر دلیل تام، تو کیا محال ہے کہ میل مستدیر منقطع ہو کر میل مستقیم حادث ہو اب تو اجتماع متنافیین نہ ہو گا (شرح مقاصد)۔ تا تمامی دلیل دوام کا بیان عنقریب آتا ہے ان شاء اللہ تعالٰی۔

سابعاً اقول سب سے لطیف تر یہ کہ دلیل جمیع مقدمات کہ مان لیں جب بھی اُسے مدعا سے اصلاً مس نہیں نہ آئندہ بلکہ اس وقت خرق افلاک کی نافی نہیں، متفلسفہ کی نری عیاری ہے، وجہ سُنئے۔ دلیل اگر بتا سکے گی تو صرف اتنا کہ دو میل طبعی جمع نہیں ہو سکتے اور براہ چالاکی دعوٰی عام کیا کہ طبائع نہیں ہو سکتے جس میں طبعی و ارادی دونوں آجائیں کہ فلک کی یکڑی بنائیں، مگر یہ ظلم شدید یا جہل بعید ہے ایک طبعی ایک ارادی ہو تو اصلاً تنافی نہ اُن کا اجتماع دشوار، خود جونپوری نے میل مستقیم طبعی کے ساتھ میل مستدیر ارادی جائز رکھا ہے جیسے حیوان کہ قصداً گھومے، فلک میں

بعینہٖ یہی صورت ہے کہ اس کا مگر منا قصہ ماننے پر طبیعت میں میل مستقیم ہونے سے کون مانع۔
یہ ہیں ان کے مزخرفات جن کو جونپوری دلائل حقہ قطعیہ واجب الاذعان کہتا ہے،
زُیّن لہ سوء عملہ واتبعوا اھواءھم۔ اس کے بُرے عمل اُسے بھلے دکھائے گئے اور وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چلے۔ (ت)

ان سات اور ان گیارہ جملہ اٹھارہ وجہ نے بحمدہٖ تعالٰی روشن کردیا کہ خود فلک الافلاک اور جملہ افلاک کا خرق والتیام یقیناً جائز امّا عقلاً ہے اور سمعاً، تو بالیقین خرق سماوات قطعاً واقع جس پر ایمان فرض۔

وللہ الحجۃ السامیۃ وخسر ھنالک المبطلون، وقیل بعداً للقوم الظٰلمین، والحمد للہ رب العٰلمین۔

اور اللہ ہی کے لئے بلند حجت ہے، وہاں باطل والے خسارے میں ہوں گے۔ اور فرمایا گیا دُور ہوں ظالم لوگ۔ اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔ (ت)

اس ضروری مسئلہ دینی پر کلام بحمد اللہ تعالٰی ہماری کتاب کے خواص سے ہے اور ایک یہی کیا بفضلہ تعالٰی اس ساری کتاب میں معدود مباحث کے سوا عام ابحاث وہی ہیں کہ فیض قدیر سے قلب فقیر پر فائز ہوئی ہیں۔ اور ایک یہی کتاب نہیں، بحمدہٖ عزّوجل فقیر کی عامہ تصنیفات افکار تازہ سے مملوّ ہوتی ہیں حتی کہ فقہ میں جہاں مقلدین کو ابدائے احکام میں مجال دم زدن نہیں۔

تحدثا بنعمۃ اللہ واللہ ذوالفضل العظیم رب انعمت فزد یاواحد یاماجد لاتزل

اللہ تعالٰی کی نعمت کا ذکر کرتے ہوئے، اور اللہ بڑے فضل والا ہے۔ اے میرے پروردگار! تُو نے انعام فرمایا ہے تو اس میں اضافہ فرما۔

ع صدقت یا سیدی لاریب فیہ اذ کان فضل اللہ علیک عظیما فاسئلک من شکوتہ حظا یسیراً

بلا زباں سلطاں کہ رساند ایں دعا را
کہ بشکر بادشاہی بنوازد ایں گدا را

الجیلانی

لہ القرآن الکریم ۴۷/ ۱۴

من نعمة اعتباها علی وصلّ وسلم علی نعمتك الکبری ورحمتك المهداة وفضلك العظیم وعلی اٰله وصحبه وامته وحزبه اجمعین اٰمین، والحمد للہ رب العٰلمین۔

اے واحد اے بزرگی والے! جو نعمت تُو نے مجھے عطا فرمائی ہے وہ مجھ سے زائل نہ فرما، اور درود وسلام نازل فرما اپنی سب سے بڑی نعمت، اپنی بڑھی ہوئی رحمت اور اپنے فضل عظیم پر، اور آپ کی آل، آپ کے اصحاب اور آپ کی تمام امت پر۔ آمین! اور سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ (ت)

مقام ہفدہم

بسیط نہیں، فلسفی بیان چار شبہے رکھتا ہے جن کا حاصل ذہی ہے۔

شُبہہ ۱: اگر اجزائے مختلف الطبائع سے مرکب ہو تو ہر جزء اپنے حیز کا طالب ہوگا تو اجزا پر حرکت مستقیمہ جائز ہوگی جو فلک میں محال ہے، یہ ہے وہ جسے بہت طویل کیا تھا ہم نے ایک سطر میں تلخیص کی اور اس کے کافی ووافی رد مقام ۲ و ۱۲ میں سُن چکے۔

شُبہہ ۲: اجزاء بعض یا کل اپنے حیز سے جُدا ہوں گے کہ دو طبیعتوں کا ایک حیز نہیں ہو سکتا تو جو غیر حیز میں ہے قسراً ہے اور قسر کو دوام نہیں۔ مقاومت طبع سے سُست ہوتا جائے گا اور بالآخر طبیعت غالب آئے گی اور گرہ کھل جائے گی تو فلک بکھر جائے گا اور حرکت باطل ہو جائے گی تو زمانہ منقطع ہو جائے گا کہ اُسی کی مقدار تھا حالانکہ زمانہ سرمدی ہے۔

اولاً بارہا سُن چکے کہ قسر کا وجوب انقطاع ممنوع۔

ثانیاً عنقریب آتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت فلکیہ بلکہ اصلاً کسی حرکت کی مقدار نہیں۔

ثالثاً یہی کہ زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں انقطاع و دوام کیسا۔

رابعاً یہی کہ زمانہ موجود بھی ہو تو اُس کا انقطاع جائز۔

شُبہہ ۳: جن اجزاء سے فلک مرکب ہو اُن کی انتہا بسائط پر ضرور، ہر بسیط اگر اپنی شکل طبعی پر ہو تو کُرہ ہوگا کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے اور متعدد کُرے مل کر ایک سطح کُروی نہیں بن سکتی (کہ ہر دو کا تماس نہ ہوگا مگر ایک نقطے پر باقی بیچ میں فرجہ رہے گا) ورنہ جو شکل غیر طبعی پر ہوں اُن کا طبعی کی طرف عود جائز ہوگا تو حرکت مستقیمہ جائز ہوئی (جونپوری)۔

اقول یہ وہی شبہ اولٰی ہے اور انہیں ردود سے مردود۔ فرق اتنا کردیا ہے کہ وہاں حیز پر کلام تھا یہاں شکل پر۔

شبہ ۴: وہ بسائط جن سے فلک کا ترکب ہو طبیعت واحدہ پر ہوں گے یا مختلفہ، بر تقدیر اول ایک طبیعت کے متعدد فرد ونہی ہوتے ہیں کہ ہیولٰی میں انفصال ہوکر ایک حصہ اس فرد کے لئے ہو ایک اُس کے لئے، اور مادہ قابلِ انفصال نہیں ہوتا جب تک کوئی صورت نہ پہنے، وہ صورت اگر یہی تھی جواب ہے تو قابلِ خرق ہوئی اور دوسری تھی تو کون وفساد ہوا اور فلک پر دونوں محال، بر تقدیر ثانی ہر بسیط اگر اپنے حیز طبعی میں ہو تو محیط کی جہتیں مختلف ہوجائیں گی کہ ان میں ایک سے قریب ایک حیز کا حیز طبعی ہو دوسری سے دوسرے کا، تو وہ جہات اس جسم سے پہلے تحدید پاچکیں فلک محدود نہ ہوا (جونپوری)۔

اقول اولاً فلک پر خرق جائز مگر اشربوا فی قلوبھم العجل[1] (ان کے دلوں میں بچھڑا رچ رہا تھا۔ ت)

ثانیاً کون وفساد کا امتناع حرکت مستقیمہ پر مبنی اور وہ باطل۔

ثالثاً فلک کا محدد ہونا مردود۔

رابعاً شق ثانی میں یہ شق چھوڑدی کہ بعض غیر طبعی میں ہوں اور اس کے سبب پھر اُسی شبہ اولٰی کی طرف رجوع ضرور ہوگی جس طرح وہاں یہ شق متروک تھی کہ سب اپنے حیز طبعی میں ہوں جس کے لئے اسی شبہ چہارم کی طرف رجوع ہوئی تو دونوں مل کر شبہ واحدہ ہیں کلام یہاں طویل ہے مگر خیر الکلام ماقل ودل (بہترین کلام وہ ہے جو مختصر اور جامع ہو۔ ت)

اقول یہ تو ان کے شبہات تھے، اب ہم اصول فلسفہ پر حجت قطعیہ پیش کریں کہ بساطت فلک محال۔ فلک اگر بسیط ہو تو اُس کا سکون محال ہو کہ اجزاء متفقۃ الطبع ہیں ہر جز کو سب اوضاع سے نسبت یکساں تو ایک پر قرار ترجیح بلا مرجح۔ نیز حرکت محال ہو کہ حرکت اینیہ ہوگی یا وضعیہ فلک پر اینیہ محال اور وضعیہ کے لئے تعیین قطبین درکار، اور سب اجزاء صالح قطبیت تو سب کو چھوڑ کر دو کی تخصیص ترجیح بلا مرجح، اور جب بربنائے بساطت سکون وحرکت دونوں محال اور جسم کا اُن سے خلو محال تو بساطت محال۔

---

[1] القرآن الکریم ۲/ ۹۳

مقام ہیجدہم

فلک کا قابل حرکت مستدیرہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفی اس کا یہ ثبوت دیتا ہے کہ فلک میں جتنے اجزا فرض کرو متحد الطبع ہوں گے کہ وہ بسیط ہے تو کسی جُز کے لئے کوئی وضع معین لازم نہیں تمام اوضاع سے اُسے یکساں نسبت تو ہر جُز پر ایک وضع سے دوسری کی طرف انتقال جائز اور یہ یہاں حرکت مستقیمہ سے نہ ہوگا کہ فلک پر انیہ جائز نہیں لاجرم مستدیرہ سے ہوگا، تو ثابت ہوا کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے، اور ثابت ہوا کہ اس میں مبدء میل مستدیر ہے کہ جواز تبدیل خود اس کی ذات سے ناشی ہے۔ لہٰذا خارج سے ہو تو قسر ہو اور قسر بے میل طبعی نا ممکن اور فلک میں میل طبعی نہیں تو قسر محال تو قابل استدارہ نہ ہے گا کہ حرکت بے میل نا ممکن، لاجرم اس میں مبدء میل مستدیر ہے۔

(رَدّ) یہ سب زخرف ہے۔

اوّلاً فلک بسیط نہیں (مواقف)۔

ثانیاً اقول امتناع انیہ بربنائے تحدید ہے اور تحدید ثابت نہیں۔

ثالثاً اقول ہم ثابت کر چکے کہ اس میں مبدء میل مستقیم ہے۔

رابعاً اقول ہم باطل کر چکے کہ قسر بے میل طبعی نہیں۔

خامساً عنقریب آتا ہے کہ یہی دلیل فلک کی حرکت مستدیرہ محال کر رہی ہے نہ کہ قابلیت

عہ **اقول** یہ جملہ دلیل میں اپنی طرف سے زائد کیا ہے اور اس میں علامہ خواجہ زادہ کے اُس ایراد کا جواب ہے کہ تبدیل وضع کے لئے فلک ہی کی حرکت کیا ضرور، دوسرا جسم جس کے اعتبار سے اوضاع لی جائیں اس کی حرکت بھی تبدیل اوضاع کر دے گی۔ علامہ کا دوسرا ایراد یہ ہے کہ ممکن کہ بعض اجزا کو ایک جُداگانہ صورت نوعیہ ملے جو اس وضع خاص کا اقتضا کرے۔

اقول یہ دو باتوں پر مبنی، ایک یہ کہ یا تو فلک بسیط نہ ہو یا افاضہ صورت استعداد مادہ پر موقوف نہ ہو کہ فاعل مختار ہے، دوسرے یہ کہ فلک قسر جائز ہو کہ جب بعض کی صورت نوعیہ مُحل کو حرکت سے مانع ہوئی تو باقی اجزا مقسور ہوئے اور ان میں سے ہر بات خود ہی ان کی دلیل کی ہادم ہے تو اس اضافہ لفاضہ کی حاجت نہیں اور اگر اُن کے اصول پر کلام مبنی ہو تو نہ فلک پہ قسر جائز نہ بسیط کے مادہ پر اختلاف صور ممکن نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

ثابت کرے (مواقف)۔

سادساً امکان انتقال کہ امکان مبدء میل درکار ہے کہ اُس کا وجود بالفعل (سید شریف و خواجہ زادہ) اس پر سیالکوٹی نے اعتراض کیا کہ مبدء میل بالفعل نہ ہو تو نظر بذات جسم حرکت محال ہو کہ جس میں میل طبعی نہیں قاسر سے قبول حرکت نہ کرے گا حالانکہ اُس کا امکان ثابت ہوچکا۔

اقول اس مبنی کے بطلان سے قطع نظر امتناع للذات اور امتناع لعدم الشرط میں فرق نہ کیا نفس ذات کو حرکت سے ابا نہیں کہ امتناع ذاتی ہو، بالفعل امتناع اس لئے ہے کہ علت حرکت یعنی میل موجود نہیں، مگر ذات کو اس کے حدوث سے منافات بھی نہیں تو حرکت سے اباکب ہوا۔ بالجملہ سلب امکان للذات میں لام تعلیل پر دو احتمال ہیں،

اوّل للذات متعلق سلب ہو یہ امتناع ذاتی ہے، اور یہ یہاں نہیں۔

دوّم متعلق امکان ہو یعنی نفس ذات اُس کے لئے کافی ہو اور کسی شَے کی حاجت نہ ہو۔ یہ ضرور یہاں مسلوب ہے اور منافی قابلیت نہیں وبعبارۃ اُخریٰ امکان للذات ہی کے دو معنی ہیں، لام تخصیص کا ہو یا تعلیل کا، اوّل امکان ذاتی ہے وہ ضرور ہے اور محتاج وجود مبدء نہیں۔ دوّم امکان وقوع بوجہ نفس ذات ہے، یہ بے میل نہیں اور امکان ذاتی کا منافی نہیں۔

سابعاً بنظر طبیعت سب اوضاع سے اجزاء کی تساوی نسبت بنظر خصوص جزء تساوی کو مستلزم نہیں ممکن کہ خاص اس جزء کو خاص اسی وضع سے مناسبت ہو تو اُس کے لئے یہی وضع واجب ہو (سیالکوٹی)۔

اقول یہ محل نظر ہے جزئیت بے وجود خارجی معدوم ہے اور معدوم میں اقتضا نہیں، فتأمّل (پس غور کیجئے)۔ بہرحال چھ وجوہ سابقہ ردّ کے لئے وافی ووافر ہیں۔

مقام نوزدہم

فلک کی حرکت ثابت نہیں۔ ریاضیوں نے کواکب کی نو حرکات مختلفہ دیکھیں۔ ایک سب سے تیز حرکت یومیہ جس میں سب شریک ہیں۔ اور ایک سب سے سُست حرکت ثوابت اور ساتوں سیاروں کی۔

اقول اور اتنا طبعیات سے لیا کہ افلاک پر خرق محال لاجرم افلاک کو متحرک بالذات مانا اور کواکب کو بالعرض اور اسی انتظام کے لئے وہ حوامل ومتممات وتداویر وجوزہر ومائل ومدیر وغیرہا کے

محتاج ہوئے مگر فلک الافلاک زبردستی مان لیا بلکہ فلک ثامن بھی۔ علامہ قطب الدین شیرازی نے کیا خُوب کہا کہ نو حرکتوں کو نو فلک کیا ضرور ہو سکتا ہے کہ ثوابت مثل فلک زحل میں ہوں اُس کی حرکت خاصہ سے متحرک اور ساتوں افلاک کے ساتھ ایک نفس متعلق کہ انھیں حرکت یومیہ دے، یعنی تو آسمان سات ہی رہیں گے جیسا کہ اُن کے خالق کا ارشاد ہے۔

اقول بلکہ یوں کہتا تھا کہ نفس فلک زحل باقی کے قسر پر قادر ہو جس طرح نفس انسانی قسر احجار پر تو فلک زحل کی حرکت ارادی ہوتی باقی کی قسری۔ یہ اس لئے کہ ایک نفس دو جسموں سے متعلق نہیں ہوتا جیسے دو نفس ایک جسم سے۔ طبعی اپنی طبعیات پر چلے اور اتنا یا ضیوں سے لیا کہ نو فلک ہیں اور ان کی حرکت کے ثبوت میں تین شُبہے پیش کئے۔

شبہہ ۱ مقام سابق میں فلسفی کی دلیل گزری کہ افلاک میں مبدء میل مستدیر ہے تو ضرور میل مستدیر ہے تو ضرور متحرک بالاستدارہ ہے کہ وجود مؤثر کے وقت وجود اثر واجب ہے، اس کے مفصل رد ابھی اور مقام اول سوال سوم میں گزرے۔

شبہہ ۲ جب ہر جزء کو سب اوضاع سے نسبت مساوی تو یا جزء کسی وضع پر نہ ہوگا یا ایک ہی پر ہوگا یا سب پر معاً ہوگا یا بدل بدل کر اول و ثالث بداہۃً محال ہیں اور ثانی ترجیح بلا مرجح لاجرم رابع لازم اور یہی حرکت مستدیرہ ہے مواقف و شرح میں اس پر دو وجہ سے رد فرمایا،

اولاً اس کا مبنی بساطت فلک ہے اور وہ محدد کے سوا اور افلاک کے لئے ثابت نہیں۔

اقول حاشا اس کے لئے بھی نہیں جس کی تفصیل سُن چکے۔

ثانیاً بساطت اگر سب میں مسلّم ہو تو وہ مقتضی حرکت نہیں بلکہ مانع حرکت ہے کہ قطبین کی تعیین جہت کی تعیین قدر حرکت کی تعیین ضروری ہوگی اور وہ ہر ایک بے شمار طور پر ممکن تو ایک کی تخصیص ترجیح بلا مرجح ہے اسی پر طوسی کا وہ جواب تھا جس کی سرکوبی سوال سوم میں گزری۔

ثالثاً اقول دلیل چاروں کرۂ عناصر سے منقوض وہ بھی بسیط ہیں تو واجب کہ سب ہمیشہ حرکت مستدیرہ کریں۔

رابعاً اقول کیوں نہیں جائز کہ مقتضائے طبیعت فلک سکون ہو تو خصوص وضع بتخصیص واضع ہے نہ ترجیح بلا مرجح، اس کا بیان مقام ۵ میں گزرا۔

عہ علامہ خواجہ زادہ نے تہافت الفلاسفہ میں بھی یونہی استثنا کیا ۱۲ منہ غفرلہ المولی سبحٰنہ وتعالٰی

خامساً اقول بلکہ سکون میں بلا وجہ التزام وضع کی کوئی وجہ ہی نہیں، وضع وہ لیجئے جو جز
فلک کے لئے ہے تو اس کا التزام ضروری ہے کہ وہی اس کا حیز طبعی ہے جیسا کہ مقام ۱۲ میں
ہم نے مبرہن کیا، یا وہ اوضاع جو اجزا کو ہیں تو خارج میں کہاں اجزا اور کہاں اوضاع یہ تو محض
ذہنی انتزاع اگر اس سے یہی ترجیح بلا مرجح واقع میں لازم آتی اور اس کا دفع ضروری ہے تو باہم بھی
ان کے اوضاع کیوں لو آپس میں بھی تو وضعیں ہوں گی ایک جز دوسرے سے گرہ بھر اور ہے، تیسرے
گز بھر، چوتھے سے لاکھ میل۔ یہ سب ترجیح بلا مرجح ہیں، تو نہ صرف ذرہ بلکہ واجب ہے کہ فلک کے تمام
اجزا میں تلاطم ہوتا ہمیشہ اجزا ان کی جگہ جاتے وہ ان کی جگہ آتے سارے جسم کی بناوٹ ہر وقت تہ وبالا
ہوتی رہتی۔ اچھا خرق محال مانا تھا کہ ذرہ ذرہ پاش پاش کردیا اور اب بھی نجات نہیں، جتنے تجزیے
ممکن تھے سب ہوئے تھے تو جزء لا یتجزی لازم، اور اگر ہنوز ہر جزء کا تجزیہ ممکن تھا جیسا تمہارا
مذہب ہے تو اس جزء کے اجزا کی باہم اوضاع کب بدلیں، پھر ترجیح بلا مرجح رہی واجب کہ ہر جزء کے
ریزے ریزے بھی جگہیں بدلتے اور اب ان ریزوں پر بھی کلام ہوگا اور کبھی منتہی نہ ہوگا تو ترجیح بلا مرجح
سے کہیں نجات نہیں، ہاں ایک ہی جائے پناہ ہے کہ فاعل عزّ وجل کو مختار مانو اور اس کے مانتے ہی
تمہاری دلیل راساً منہدم، ہم شق دوم اختیار کریں گے اور ترجیح بلا مرجح نہیں بلکہ مرجح ارادہ فاعل
جل وعلا ہے جس وضع پر اس نے بنادیا اسی پر بنا، پھر حرکت کس لئے، اگر کہئے ترجیح بلا مرجح حفظ اوضاع
بیرونی میں ہے نہ اندرونی میں کہ فلک میں صورت نوعیہ حافظ اتصال ہے اور مانع استدارہ نہیں۔

اقول خاص فلک میں حافظ اتصال ہے تو اس کا حاصل وہی امتناع خرق کہ باطل ہوچکا
اور مطلقاً تو صریح باطل آب وہوا میں کیا صورت نوعیہ نہیں، پھر کس قدر جلد ان کے اجزا متفرق ہوجاتے
ہیں۔ اگر کہئے امتناع خرق وہ باطل ہوا کہ جہت امتناع حرکت مستقیمہ ہے ہو کیوں نہیں ممکن کہ باوصف
امکان مستقیمہ خود صورت نوعیہ آبی تفرق ہو تو اس کی جہت سے خرق محال ہوگا۔

اقول سب ایرادوں سے قطع نظر وہی کیوں نہیں ممکن کہ خود صورت نوعیہ آبی استدارہ ہو تو
اوضاع بیرونی کا دوام اسی جہت سے ہوگا۔ اگر کہئے ہم امتناع خرق سے در گزرے اب کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں صلابت ہو کہ تفرق

عــہ **اقول** یہاں وہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا جو ہم نے مقام ۹ میں کہا کہ مماشی کا وجود بیرونی واندرونی
سب نسبتوں کے لئے ہے ۱۲ منہ غفرلہ

عــہ **تنبیہ۔ اقول** یہاں کلام بقائے شکل میں ہے نہ نفس تشکل میں کہ شکل بننے میں یہ جستہ
یہاں اور وہ وہاں کیوں ہوا تو مشقق کا یہ شقشقہ کا جواب تو بعد تشکل ہونگے یہاں تماشی نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

اجزا دشوار ہو ترجیح حفظ اوضاع اندرونی کو اسی قدر بس ہے امتناع تفرق کی حاجت نہیں۔

اقول علی التسلیم جب امتناع خرق جا کر صلابت ملکی تو حرکت مستقیمہ ممکن ہوئی کہ محال ہوتی تو خرق محال ہوتا اور جب حرکت مستقیمہ ممکن تو سکون نہیں ممکن کہ فلک میں ثقل شدید ہو کر اُسے مطلقاً ہلنے نہ دے حفظ اوضاع اندرونی کہ مرجح صلابت ہوئی حفظ اوضاع بیرونی کا مرجح ثقل ہو تو شبہہ کی شق ثانی مختار رہی اور ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئی بہرحال استدلال نا ثابت رہا۔

سادساً اقول تم پر مصیبت یہ ہے کہ حرکت مستدیرہ کرکے بھی سب اوضاع پہ علی سبیل البدلیہ بھی نہ آسکے گا۔ ظاہر ہے کہ ان قطبوں کے سوا اور اقطاب پر متحرک ہو تو اور اوضاع بدلیں گی اور اقطاب غیر متناہی تو غیر متناہی اقسام تبدیل باقی رہ گئیں۔ اگر کہئے مقصود اس قدر ہے کہ ایک وضع کا التزام نہ ہو کہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے اور جب ایک محور پر ہمیشہ متحرک ہے ہر وقت وضعیں بدل رہی ہیں گو استیعاب اوضاع نہ ہو۔

اقول اولاً یہ جواب کیا ہوا التزام وضع سے فرار تو اس لئے تھا کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ اب بھی حاصل کہ ایک وضع کا التزام نہ سہی غیر متناہی وجوہ تبدیل سے ایک ہی وجہ کا التزام تو ہے۔

ثانیاً اگر صرف اتنے میں کام چل جاتا ہے کہ وضع واحد کا التزام نہ ہے تو حرکت مستدیرہ کیا ضرور ہر وقت ایک خفیف ہلتا رہنا کافی اگرچہ ایک ہی بال برابر کہ وضع ہر وقت یونہی بدلے گی۔

سابعاً اقول سب جانے دو وضع واحد پر رہنا اُس وقت ترجیح بلا مرجح ہے کہ انتقال سے کوئی مانع نہ ہو اور عدم مانع ممنوع۔

ثامناً تا عاشراً بلکہ تین مانع موجود ہیں کہ قدر و جہت و محور کسی کی تعیین نہیں ہوسکتی حاب انعمت علی فزد (اے میرے پروردگار! تو نے مجھ پر جتنا) فرمایا ہے اس میں اضافہ فرما۔ ت)

شبہہ ۳: جب خود فلک میں مبدء میل مستدیر ہے تو اُس میں اس سے منع ہوگا نہیں ہوسکتا کہ غالب بھی ہو اور مانع بھی نہ خارج سے مدافعت ہوگی کہ حرکت مستدیرہ سے مانع نہیں مگر میل مستقیم اور فلک میں نہیں لاجرم میل موجود ہوگا اور وہ موجب حرکت۔ یہ شبہہ اولٰی کے چاک کا رفو ہے وہاں نفس وجود مبدء کو موجب وجود میل ٹھہرا دیا تھا اور اس سے ذہول کہ مانع بھی کوئی چیز ہے یہاں اس کا شعور ہو کر عدم مانع کا شاخسانہ اٹھایا اور اب بھی بوجوہ مردود۔

اولاً مبدء میل مستدیر کا وجود ثابت نہیں (سید شریف)۔

ثانیاً اقول بلکہ عدم ثابت، کما تقدم۔

ثالثاً طلب وحدت کا امتناع اجتماع بحسب طبیعت غیر شاعرہ مسلّم اور فلک شاعر ہے۔

اقول یعنی ممکن کہ نفس طالب استدارہ ہو اور طبیعت مانع جیسے انسان کے اوپر جست کرنے میں۔

رابعاً مستدیرہ سے مانع کا میل مستقیم میں حصر ممنوع۔

اقول تمہیں مانع ہم بتا چکے۔

خامساً کیا ثبوت ہے کہ وہاں کوئی میل مستقیم والا نہیں جو فلک کو روکے۔

سادساً مانا کہ مبدء میل بھی ہے اور مانع بھی نہیں، پھر بھی وجود میل کیا ضرور ممکن کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو جو یہاں مفقود۔

سابعاً **اقول** بلکہ یہاں میل محال کہ وہ علت حرکت ہے اور حرکت وہ کہ کمال ثانی رکھے اور یہاں کمال ثانی مفقود۔ دیکھو سوال دوم میں ہماری تقریر۔

مقام بستم

بلکہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً جنبش یکسر باطل و محال، کسی چیز کو باطل کرنا دو طور پر ہوتا ہے، ایک بطلان ثبوت، یہ اوّل تھا اور اس میں فلاسفہ مدعی تھے۔ دوم ثبوت بطلان یہ اب ہے اور اس میں ہم مدعی ہیں، ثبوت ہمارے ذمہ ہے فنقول و باللہ التوفیق (تو ہم اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتے ہیں۔ ت)۔

حجت ۱ تا ۳: تعیین جہت تعیین قدر تعیین محور میں لزوم ترجیحات بلا مرجح کہ بار ہا مبین ہوا۔

اقول اور اوّل و دوم مطلقاً حرکت پر وارد اگرچہ وضعیہ نہ ہو۔

حجت ۴: اقول بعض اوضاع کا استخراج ترجیح بلا مرجح اور کل کا محال اور فلسفی کے نزدیک طلب محال محال تو حرکت محال۔

حجت ۵: اقول فلک الافلاک میں وضعیہ کی کوئی وجہ نہیں اور باقی افلاک میں عرضیہ ہم باطل کرچکے اور طبعیہ و قسریہ سب میں تم باطل جانتے ہو اور ارادیہ ہم نے باطل کردی، تو جمیع وجوہ حرکت منتفی تو حرکت باطل۔

عہ یہ اور اس کے بعد کی تین تہافت الفلاسفہ للعلامہ خواجہ زادہ میں ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

حجت ۶ : اقول بارہا گزرا کہ حرکت فلکی اُس کی بساطت کی نافی' اور اس کی نفی اساس فلسفہ کی ہادم' اور اساس فلسفہ تمہارے نزدیک مستحکم، لاجرم حرکتِ فلک باطل۔

حجت ۷ : اقول تصریح کرتے ہو کہ حرکت بے عائق داخلی یا خارجی ناممکن کہ اس کے لئے زمانہ کی تحدید اسی سے ہوتی ہے۔ ایک مسافت جتنے زمانہ میں قطع ہوتی ہے ممکن کہ اس کے نصف میں بھی قطع ہوسکتی ہے جبکہ سُرعت اس سے دوچند ہو اور ربع میں جبکہ چوگنی ہو نہ زمانے کی تقسیم متناہی نہ سرعت کسی حد پر منتہی کوئی روکنے والا ہوگا، تو اُس کی مقدارِ مزاحمت سے قدرِ سرعت متقدر ہوگی اور بے اُس کی تقدیر کے وقوعِ حرکت نامتصور، لیکن فلک میں نہ میل طبعی مانتے ہو نہ مانع خارجی' تو دونوں عائق معدوم تو وقوعِ حرکت محال۔

مقام بست ویکم

دو حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم نہیں۔ ارسطو اور اس کا گروہ برخلاف افلاطون واجب کہتا ہے اور دو شبہے پیش کرتا ہے :

شبہہ ۱ : ایک حرکت کے ختم پر متحرک کو منتہائے مسافت سے اتصال ہوگا۔ اور دوسری حرکت کے شروع پر اس سے فراق و زوال ہوگا اور اتصال و فراق ایک آن میں جمع نہیں ہوسکتے۔ ضرور آن فراق بعد آن اتصال ہے۔ اور دونوں آنیں متصل نہیں ہوسکتیں ورنہ جزء لایتجزّی لازم آئے ضرور ان کے بیچ میں ایک زمانہ ہوگا جس میں نہ پہلی حرکت ہے کہ ختم ہوچکی نہ دوسری کہ ابھی شروع نہ ہوئی لاجرم سکون ہے۔ یہ برہان قدمائے فلاسفہ کی ہے، اس پر کُو وجوہ سے خود ان کے شیخ ابن سینا نے اسے حجت سوفسطائی کہا، یہاں اسی قدر کافی کہ **اوّلاً** حرکتِ واحدہ کی حدودِ مسافت سے منقوض ظاہر ہے کہ متحرک ہر حد مفروض پر پہنچتا ہے پھر اس سے گزرتا ہے تو ہر حد پر اتصال و زوال کے لئے دو آنیں درکار ہوں اور ان کے بیچ میں زمانہ تو حرکت واحدہ واحدہ نہ رہے بیچ میں ہزاروں سکون فاصل ہوں۔

اقول یہ اعتراض باوّل نگاہ ہمارے ذہن میں آیا تھا، پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے

ع اور وہ جو ہدیہ سعیدیہ میں کہا کہ حرکت ارادیہ میں جائز ہے کہ متحرک کا ارادہ ایک حد سرعت کی تعیین کرلے اس کا رد مقام اول سوال ۴ میں گزرا ۱۲ منہ غفرلہ۔

ذکر کیا اور جواب دیا کہ انقسامِ مسافت محض موہوم ہے۔

اقول مقام ۹ میں ہم اجزائے مقداریہ پر کلام کرچکے وہی یہاں کافی ہے۔ بداہۃً متحرک مسافت کو شیئاً فشیئاً قطع کرتا اور اس کے حصول پر پہنچتا گزرتا ہے۔ یہ حالت اس کے لئے خارج میں ہے نہ کہ ذہن ذاہن پر موقوف۔

ثانیاً حل یہ کہ جُدائی اگرچہ تدریجی نہیں کہ فیحتی منقسم نہیں مگر اس کا حدوث آنی ہونا کب لازم، تم فلاسفہ ہی کہتے ہو کہ حدوث کی تیسری قسم وہ ہے کہ نہ دفعی ہو نہ تدریجی بلکہ زمانی غیر تدریجی ہو جیسے حرکت توسطیہ کہ ہرگز ایک آن میں حادث نہیں ہوسکتی نہ ہرگز تدریجی کہ غیر منقسم ہے کیا محال ہے کہ جدائی بھی اسی قسم سے ہو۔

اقول بلکہ مباینت کا ایسا ہی ہونا لازم کہ وہ نہ ہوگی مگر حرکت سے اور حرکت زمانی، تو تتالی آنین لازم نہ آئی، وہی زمانہ جس کی طرف یہ آن وصول ہے اس کا زمان حدوث ہے اور یہی زمانہ حرکت ثانیہ ہے۔ بالجملہ یہی آن وصول دونوں حرکتوں اور دونوں جُدائیوں کے دونوں زمانوں میں حدِ فاصل ہے اس سے پہلے پہلی جُدائی تھی اور حرکت اولٰی اور اس کے بعد دوسری جدائی ہے اور حرکت ثانیہ اور خود اس آن میں نہ کوئی جدائی نہ کوئی حرکت، اور آن میں وجودِ حرکت نہ ہونا سکون نہیں ورنہ ہمیشہ سکون ہی رہے کہ کوئی حرکت کبھی ایک آن میں نہیں ہوسکتی۔

شبہہ ۲: حرکت میل سے پیدا ہوتی ہے اور یہی میل اس کے منتہی تک علتِ وصول ہے تو آن وصول میں اس کا وجود ضرور کہ معلول بے علت ناممکن، اب دوسری حرکت کو دوسرا میل درکار، وہ اسی آن میں ہوگا کہ پہلے میل نے جہاں تک پہنچایا دوسرا وہاں سے جُدا کرے گا تو دونوں متنافی ہیں، اور متنافیوں کا اجتماع ناممکن، اور میل کا حدوث آنی ہے، تو اس دوسرے کی آن حدوث اُسی آن وصول کے بعد ہے، اور بیچ میں زمانہ فاصل جس میں سکون حاصل، یہ شبہہ ابن سینا کا ہے اس پر بھی ردّ کثیر ہیں بعض ذکر کریں۔

اولاً میل معدِ وصول ہے نہ کہ فاعل، تو آن وصول میں اس کا وجود کیا ضرور بلکہ عدم ضرور، تو دوسرا میل اسی آن میں پیدا ہو کر بلا فصل زمانہ دوسری حرکت دے گا نہ میلین کا اجتماع ہوگا نہ حرکت کا انقطاع۔

اقول بحمدہٖ تعالٰی یہ ردّ بھی بہ نگاہِ اولین ہمارے ذہن میں آیا پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے ضمناً ذکر کرکے تضعیف کی اور وجہ ضعف نہ بتائی وہاں عبارت یوں تھی کہ اگر مان لیں کہ

جزء لایتجزی باطل ہے اور میل معد نہیں علت موجبہ ہے تو رد یوں ہے' اسے فرمایا منع اول کا ضعف ظاہر ہے۔ شاید یہ صرف مسئلہ جزء کی طرف اشارہ ہو معد سے اعتراض میں کیا ضعف ہے۔

اقول بلکہ اس معنی پر جو ہم نے کلام ابن سینا سے مستنبط کئے۔ غالباً اس نے اسی چاک کے رفو کو یہ جملہ بڑھایا کہ یہ میل ہی حدود حرکات تک پہنچاتا ایک سے ہٹاتا اور دوسرے پر لاتا ہے اھ یعنی جب تمام حدود متوسطہ مسافت پر وصول کی علت وہی تھا اور ہرگز معد نہ تھا کہ ختم حرکت تک اس کا وجود واجب' تو حدِ اخیر تک پہنچانے کی علت بھی وہی ہوگا اور جیسے ان حدود میں معد نہ تھا موجود تھا یہاں بھی کہ حدِ وحد میں تفرقہ تحکم ہے، یہ ہے وہ جو ہم نے اسکے کلام سے استنباط کیا۔

اقول مگر رفو نہ ہونا تھا نہ ہوا۔ مسافت کو اگر بلحاظ وحدانی ملحوظ کرتے ہو جس طرح وہ خارج میں ہے تو یہاں حدود کہاں مسافت واحد ہے اور حرکت واحد اور میل واحد کہ علت حرکت ہے اور حدِ اخیر تک وصول کا معد اور اگر مسافت میں حدود فرض کرکے منقسم لیتے ہو تو اسکی تقسیم سے حرکت بھی منقسم ہوگی۔ اب یہ ایک حرکت نہیں بلکہ ہر حد تک جُدا حرکت' اور ظاہر ہے کہ جو حرکت ایک حد تک اس پر ختم ہو کر دوسری شروع ہوگی تو واجب کہ اس کی علت میل بھی یونہی منقسم ہو' اس حد تک میل یہاں تک کے لئے ہے اس پر وصول میں ہرگز اس کا میل نہیں بلکہ حد آئندہ کا' یونہی ہر حد پر تو ہر میل ہر حد کے وصول کا معد ہی ہوا نہ کہ علتِ موجبہ' یونہی حد اخیر کا کہ حد وحد میں تفرقہ تحکم ہے۔ معہذا بالفرض غلط اگر اس ایک اعتراض کا علاج ہو بھی جائے اعتراضات آئندہ قطعاً اس کی تقریر پر بھی وارد، لاجرم اس کی سعی بھی ویسی ہی مردود و سوفسطائی۔

ثانیاً اقول یہی فلاسفہ تصریح کرتے ہیں اور خود عقل سلیم حاکم کہ جسم کے لئے اس کے حیز میں میل طبعی نہیں کہ میل طالب حرکت ہے اور حیز میں طبیعت طالب سکون محال ہے کہ وہاں سے حرکت طلب کرے' اب جو جسم حرکت طبعی سے حیز میں پہنچے آن وصول میں یہ میل نہ ہوگا کہ آن وصول آنِ حصول ہے' اور حصول نافی میل۔ تو تمہارا زعم کہ آنِ وصول میں میل موصل باقی ہونا لازم صراحۃً باطل ہے' اب کیا محال ہے کہ اسی آن میں میل دیگر قسری یا ارادی پیدا ہو کر حرکت دیگر دے تو نہ اجتماع نہ انقطاع۔

ثالثاً میل پر بھی وہی وارد جو مباینت پر تھا' کیا ضرور کہ اس کا حدوث آنی ہو' ممکن کہ زمانی غیر تدریجی ہو۔

سابعاً اقول اجتماعِ متنافیین اُس وقت ہے کہ دونوں کا مقتضٰی ایک ہو یا دونوں مقتضٰی پورے عامل ہوں کہ ہر ایک کا پُورا اثر واقع ہو۔ اور اگر مقتضٰی دو ہوں اور ایک عامل دُوسرا معطل یا دونوں عامل، مگر اثر ساقط یا صرف غالب کا بقدرِ غلبہ ظاہر تو ہرگز محال نہیں بلکہ واقع ہے جیسے وہ مرکب جس میں جزءِ ناری نیچے اور ارضی اُوپر ہو۔ شک نہیں کہ نار اوپر لے جانا چاہے گی اور تراب نیچے لانا تو دو متنافی اثروں کا وقت واحد میں اقتضا ہے مگر مقتضی جُدا، پھر اگر نار و تراب دونوں قوی کی قوت برابر ہے ساقط ہو کر اثر اصلاً مترتب نہ ہوگا مرکب ساکن رہے گا ورنہ جو غالب ہے اپنی طرف لیجائیگا اور دوسرے کی ممانعت سے اُس میں ضعف آجائے گا۔ یہاں اتنا بھی نہیں بلکہ شق اول ہے یعنی ایک عامل اور دُوسرا محض معطل، مثلاً میل طبعی ایک منتہی تک لایا اور ہم نے مان لیا کہ وہ آنِ وصول میں موجود ہے مگر اُس سے جُدا کرنا طبیعت نہ چاہے گی بلکہ میل قسری یا ارادی کہ اسی آن میں حادث ہوا اور اُن کا اجتماع متنافیین ہوا کہ مقتضی جُدا ہیں اور پہلا یعنی میل طبعی یہاں معطل محض کہ طبیعت جسم کا اُسے حیز کا ہٹانا محال اور دوسرا عامل ہے تو کسی طرح اجتماع متنافیین نہ جانب موثر سے ہوا نہ جانب اثر میں۔ یہ ہے ابن سینا کی وہ سعی جس پر جو نپوری کو وہ ناز تھا کہ اس میں بصیرت طلبوں کی ہدایت ہے اور رشد خواہوں کو گمراہیوں سے نجات۔ ومن لم یجعل اللّٰہ لہ نورًا فما لہ من نور[1] (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت) واللہ حق ہے کہ من لم یجعل اللّٰہ لہ نورا فما لہ من نور، مگر نہ جانا کہ اس کا مصداق خود یہی مغرور۔

مقام بست و دوم

امورِ غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا مطلقاً محال ہے مجتمع ہوں خواہ متعاقب مرتب

ع گرفتارِ فلسفہ مزخرفہ اس آیت پر ایمان لےکر عجب کہ اہلِ نور کے نور جعلِ واجب سے ہوں تو اسکے مجعولات غیر متناہی ہونگے حالانکہ وہ واحد من جمیع الجہات ہے والواحد لا یصدر عنہ الّا الواحد بل ولا واحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد بلکہ نہ واحد۔ ت) تو یوں کہا ہوتا کہ من لم یجعل العقل الفعال (جسے عقل فعال نہ دے۔ ت) ہاں بالعرض کا باب واسع ہے کہ واسطہ در واسطہ ہو کر دسیوں واسطوں سے جعل اُس تک منتہی ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۲۴/ ۴۰

ہوں یا غیر مرتب فلسفی زمانہ و حرکت فلک کی ازلیت اور خود افلاک و عناصر و حیوانات کے قدم شخصی اور موالید و صور نوعیہ کے قدم نوعی اور نفوس مجردہ کے بالفعل لاتناہی کے تحفظ کو زبردستی اس میں اجتماع بالفعل و ترتیب بالفعل کی دو قیدیں بڑھاتا ہے اور یہ[1] اس کی ہوس خام ہے، برہان تطبیق و برہان تضایف وغیرہا قطعاً مجتمع و متعاقب میں دونوں یکساں جاری۔

اولاً ایام زمانہ و دورات فلک و انواع موالید اگر یونہی ازلی ہوں کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے یقیناً اُس سلسلہ سے کہ کل تک تھا بڑا ہے اب کل کو آج اور پرسوں کو کل اور اترسوں کو پرسوں سے مطابق کرتے جاؤ۔ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں کبھی ختم نہ ہوں تو جزء و کل برابر ہوگئے، اور اگر چھوٹا ختم ہو جائے تو متناہی ہوا۔ اور بڑا اس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے تو وہ بھی متناہی۔ اس کے لئے اُن کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور، تطبیق اگر خارج یا ذہن میں بالفعل تفصیل درکار ہو تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں،[2] اور اگر ذہنی اجمالی کافی اور یقیناً کافی تو سب کا فی الحال موجود ہونا کیا ضرور۔

اقول بلکہ سلسلے متناہی نہ ہوں تو نہ صرف جزء کل کا مساوی بلکہ اپنے کل کے ہزاروں لاکھوں مثل سے بڑا ہو تمام عدد صفر کے برابر رہ جائیں بلکہ صفر سے بھی کروڑوں حصے چھوٹے ہوں، غرض لاکھوں استحالے لازم آئیں، یہ سب ایک جملہ جبریہ سے واضح، یہ سلسلہ غیر متناہی سے ایک یا لاکھ جس قدر کم کرو اس کا نام ص رکھو اور باقی کا نام لا، اب تطبیق دو، اگر دونوں برابر چلے جائیں تو لا + ص = لا۔ مشترک ساقط کیا "ص = ۰" ظاہر ہے کہ "ص" ہر عدد ہو سکتا ہے تو ہر عدد صفر کے برابر ہوا اور آپس میں بھی سب برابر ہوئے اور شک نہیں کہ دس لاکھ ضرب لاکھ سے کروڑ حصے بڑا ہے تو ایک بھی لاکھ کا کروڑ مثل ہے نیز دس ضرب صفر کے برابر ہے تو لاکھ صفر کا بھی کروڑواں

---

[1] ملا جلال دوانی نے شرح عقائد عضدی اور ملا حسن لکھنوی نے حاشیہ مزخرفات جونپوری میں اس مبحث کو واضح کر دیا ہے اسی سے متشدق جونپوری کی تمام خرافات کا رد روشن ہے، ہمیں تطویل کی حاجت نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] **اقول** تطبیق اجمالی نہ ہوگی مگر ذہن میں کہ خارج میں ہر ایک کا وجود ممتاز و متمایز ہے تو اجمال نہ ہوگا، مگر انھیں اجمالاً لحاظ سے اور تطبیق تفصیلی ذہن و خارج دونوں میں ہو سکتی ہے لہذا انھیں تین میں حصر ہے ۱۲ منہ۔

حد سے اسی طرح غیر متناہی استحالے ہیں۔

ثم اقول ثالثاً یہ کہ اُن کے متشدقین اسی زمانہ ممتد غیر قار کو متصل وحدانی موجود فی الخارج مانتے ہیں اور جب استحالۂ لاتناہی وارد کیا جائے تعاقب وعدم وجود بالفعل کی طرف بھاگتے ہیں حالانکہ اُس میں بھی مفر نہیں، اگر کہئے یہی تقریر یعنی جانب ابد وارد، ایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں اور دوسرا کل آئندہ سے تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا۔ اور ذہن تطبیق اجمالی کرسکے گا تو دونوں برابر ہوجائیں گے یا ابد متناہی۔

اقول ہاں ضرور دلیل وہاں بھی جاری، پھر کیا حاصل ہوا، وہی تو جو ہمارا مدعا ہے، یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال اگرچہ بر سبیل تعاقب ہو جانب ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکنا لازم اور وہ محال اور یہ جانب ابدی محال کہ کسی وقت پر صادق آئے کہ غیر متناہی وجود میں آئے بلکہ ابدالآباد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے خواہ باقی رہیں یا فنا ہوتے جائیں سب متناہی ہوں گے، تو محال لازم نہ آیا اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں کہ زیادت نہ ہوگی مگر متناہی پر، بالجملہ جانب ازل لاتناہی کی ہے اور وہ محال اور جانب ابد لاتناہی لاتقفی اور وہ جائز۔

ثانیاً دو متقابل چیزیں کہ ذات واحدہ میں جہت واحدہ سے جمع نہ ہوسکیں اور اُن میں کسی کا تصور بغیر دوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں جیسے ابوت و بنوت یا علیت و معلولیت یا تقدم و تاخر، ان کا ذہن و خارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجب، مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شے متقدم ہو اور اس سے کوئی مؤخر نہیں یا مؤخر ہو اور اس سے کوئی مقدم نہیں تو اُن کا سلسلہ کہیں تک لیا جائے قطعاً ہر تاخر کے مقابل تقدم اور ہر تقدم کے مقابل تاخر ہوگا۔ اب آج سے ازل تک ایام زمانہ یا دورات فلک یا افواج عنصریات کائنہ و فاسدہ لیں تو یقیناً آج کا دن یا دورہ یا فوج اس سلسلہ میں سب سے مؤخر ہے، اور کسی پر مقدم نہیں اور کل اور پرسوں اترسوں وغیرہا کا ہر ایک اپنے مؤخر سے مقدم اور مقدم سے مؤخر ہے، اب اگر یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو اوپر کے تقدم تاخر برابر ہے اور یہ سب میں بعد کا تاخر خالی رہ گیا گنتی میں تقدموں سے تاخر زیادہ ہے اور یہ محال ہے تو واجب کہ ابتدا میں ایک تقدم ایسا نکلے جو خالی تقدم ہو اور اس سے پہلے کچھ نہ ہو تاکہ تقدم و تاخر گنتی میں برابر رہیں، تو ثابت ہوا کہ ایام و دورات و افواج کی ازلیت محال، ظاہر ہے کہ یہ تقریر بھی اصلاً اُن کے بالفعل مجتمع ہونے پر موقوف نہیں باپ بیٹے مرتے جیتے رہیں ممکن نہیں کہ بنوت و ابوت کی گنتی برابر نہ ہو قطعاً ہر بنوت کے مقابل ابوت اور ہر ابوت کے مقابل بنوت ہے اور عدد مساوی۔

رہی ترتیب سلسلہ تضایفیت میں، تو وہ خود ہی حاصل ہے، اور تطبیق کے لئے بھی اس کا بالفعل ہونا کیا ضرور۔ ہر غیر مرتب لحاظ میں مرتب ہو سکتا ہے کہ غیر متناہی نا مرتب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں اور دوبارہ ایک جز الگ رکھ کر باقی کو یونہی ایک دو تین چار الخ، پھر ایک کی ایک اور دو کی دو سے آخر تک تطبیق اجمالی لحاظ کریں حکم مذکور ظاہر ہوگا یا متناہی یا جز وکل کی تساوی دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جز وکل برابر ورنہ دونوں متناہی، مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لئے اسی قدر میں کفایت۔

مقام بست وسوم

قدم نوعی محال ہے۔ فلسفی بہت اشیاء کو ایسا مانتا ہے کہ ان کے اشخاص و افراد سب حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا مگر ہیں ازل سے یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہو چکے ہوں۔ یہ صراحۃً کھلا جنون ہے اور اس کے بطلان پر براہین قطعیہ قائم۔

حجت ۱: برہان تضایف۔

حجت ۲: برہان تطبیق، ان کا بیان ابھی سن چکے۔

حجت ۳: بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے اس کے لئے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو کہ اگر ہر وقت اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا تو اُسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا حالانکہ بداہۃً سب پر ہے لیکن قدم نوعی کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے، قدیم کے لئے کوئی وقت ایسا نہ نکلے گا جس میں وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو، اس پر جلال دوانی نے شرح عقائد عضدیہ میں کہا کہ یہ بداہت وہم ہے قدیم کے ہر حادث پر مقدم ہونے سے اتنا لازم کہ کوئی حادث ایسا نہ ہو جس پر وجود قدیم کو سبقت نہ ہو۔ یہ یہاں ضرور حاصل ہے کہ اس حادث سے پہلے ایک حادث تھا اس وقت یہ حادث نہ تھا اور قدیم موجود تھا تو قدیم اس پر مقدم ہوا اگرچہ اُس پہلے حادث کا مقارن ہوا اور وہ پہلا بھی حادث ہے اس سے پہلے اور حادث تھا اس وقت یہ نہ تھا اور قدیم جب بھی تھا تو قدیم اس پر بھی مقدم ہوا، اسی طرح ہر حادث کا حال ہے تو قدیم ہر حادث پر مقدم بھی ہے، اور ہر وقت ایک نہ ایک حادث اس کا مقارن ہے۔ قدیم کے لئے ایک وقت ایسا ہونا جس میں

کوئی حادث نہ ہو یہ حوادث متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں ۔ ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہر حادث سے پہلے ہوگا اور کوئی نہ کوئی حادث ضرور دوامًا اس کے ساتھ ہوگا۔

اقول اس بداہت کو بداہت وہم کہنا وہم کا دھوکا ہے قدیم قطعًا ازل میں ہے اور یقینًا کوئی حادث ازل میں نہیں ورنہ حادث نہ ہو تو بلاشبہ قدیم کے لئے وہ وقت ہے جس میں کوئی حادث نہیں۔ رہا یہ کہنا کہ یہ حوادث غیر متناہیہ میں نہیں۔

اقول یہی تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ان میں نہیں اور اس کا ہونا یقینی ہے لہذا حوادث غیر متناہیہ باطل نہ یہ کہ اسی یقینی ہی کو انکا اس سے باطل کیجئے۔ یوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر رد کیجئے وہ یہی جواب دے دے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماورا میں ہے۔ یہیں نہ دیکھئے بعض سفہا نے برہان تطبیق پر کہا کہ کل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا امور متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ اب یہ کس سے کہا جائے کہ جب کل میں بعض سے کچھ زیادت نہیں تو کاہے کا کل اور کس نے بعض تعبیر صاف اس کا جواب ایسا نہیں تو اس سے دوسرے نمبر پر ضرور ہے۔

حجت سوم کتنی واضح بات ہے کہ طبیعت کا وجود نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد میں جب ازل میں کوئی فرد نہیں طبیعت کہاں سے آئے گی۔ دوانی نے اسے بھی کلام ضعیف کہا اور جواب کچھ نہ دیا صرف اتنا کہا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ اس نوع کا کوئی نہ کوئی فرد ہمیشہ رہے کبھی منقطع نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ ہر فرد کا حادث ہونا اصلًا اس کے منافی نہیں۔

اقول یہ جواب نہیں بلکہ دعوی کا اعادہ ہے۔ جب جمیع افراد معینہ حادث ہیں تو فرد منتشر ازلی کیسے ہوگا کہ خارج میں اس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمن فرد معین میں۔ ہاں ایک نظیر دی اور اسے بے نظیر سمجھا اور وہ ضرور حیثیت سے بیگانہ ہونے میں بے نظیر ہے وہ یہ کہ گلاب کے پھولوں میں کیا کہو گے، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے۔ اور بداہۃً معلوم کہ ایسے حکم میں متناہی و غیر متناہی میں کچھ فرق نہیں یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ازل میں ہوئی، حالانکہ کوئی فرد ازلی نہ تھا تو کیا حرج ہوا جیسے طبیعت گل دو مہینے رہی، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا۔

اقول حاصل حجت یہ کیجئے کہ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لئے ثابت نہیں ہو سکتا یہ بلاشبہ باطل ہے اور اس کے رد کو دور جانا نہ تھا کلیت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب اور طبیعت کے لئے ثابت، یہ حاصل حجت نہیں بلکہ یہ کہ جو فرق وجود خارجی وجود جمیع افراد

سے خالی ہو۔ طبیعت اُس میں نہیں ہو سکتی کہ اس کا وجود نہ ہونا مگر ضمن فرد میں اور یہ ظرف ہر فرد سے خالی
لہٰذا قطعاً طبیعت سے بھی خالی، اس سے گلاب کی مثال کو کیا مس ہوا۔ کوئی پھول اگرچہ دو مہینے یا
دو گھڑی بھی نہ رہا مگر یہ ظرف وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا ہر وقت کوئی نہ کوئی
پھول اس میں موجود رہا تو ضرور طبیعت موجود رہی لیکن ظرف ازل جمیع افراد حوادث سے قطعاً خالی ہے
محال ہے کہ کوئی فرد حادث ازلی ہو ورنہ حادث نہ رہے تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے ورنہ طبیعت
بے تشخص خارج میں موجود ہو اور یہ محال ہے۔ گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے جو خود ظرف وجود
افراد تھے ان مہینوں سے پہلے دیکھو جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا کیا اس وقت طبیعت گل موجود
تھی، ہرگز نہیں۔ عجب کہ فاضل دوانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو۔

حجت ۵: کہ گویا رابعہ کی تفصیل و تکمیل اور رنگ مثال گل کی راستی طے ہے **اقول** طبیعت خارج میں موجود نہ ہوگی مگر ضمن
فرد معین یا منتشر میں، اور فرد منتشر خود خارج میں نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد معین میں کہ وجود خارجی مساوق ہذیت ہے اور
ہذیت منافی انتشار، ہاں وہ کسی ایک یا چند افراد معینہ مجتمعہ یا متعاقبہ فی الوجود سے منتزع ہوگا، اور بہرحال طبیعت انکے
ساتھ موجود رہے گی لیکن جہاں نہ فرد ہو نہ افراد نہ مجتمع نہ متعاقب، ہاں نہ فرد منتشر ہو سکتا ہے نہ طبیعت کہ نہ اس کا منتزع منہ
نہ اس کا مورد۔ ازل میں افراد حادثہ کا یہی حال ہے۔ فرد یا افراد معینہ کے ازلی ہونے سے تم خود
منکر ہو اور ان کا حادث ہونا آپ ہی اس انکار کا ضامن، اور ازل میں تعاقب نہیں کہ تعاقب مسبوقیت کو چاہتا ہے
اور ازل مسبوقیت سے پاک، لاجرم ازل میں افراد متعاقبہ بھی نہ تھے تو فرد منتشر و طبیعت دونوں کے
جمیع انحائے وجود منتفی تھے تو ہرگز طبیعت ازلی نہیں ہو سکتی بخلاف گل کہ اگرچہ ہر معین پھول سے
دو مہینے استمرار وجود مسلوب ہے مگر فرد منتشر سے مسلوب نہیں کہ وہ ان مہینوں میں اول تا آخر افراد
متعاقبہ سے منتزع ہے۔

حجت ۶: **اقول** ازل میں طبیعت کے وجود خارجی کی علت تامہ موجود تھی یا نہیں، اگر
نہیں تو ازل میں وجود طبیعت بداہۃً محال، اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الخارج
تھی کہ تخلف محال اور وجود خارجی بے تعین نا ممکن اور طبیعت معروضہ للتعین ہی فرد معین ہے
تو ضرور ازل میں فرد معین موجود تھا حالانکہ سب افراد حادث ہیں، ہذا خلف، اور اب
غیر متناہی دو حاصروں میں محصور ہو گئے ایک فرد ازلی اور دوسرا مثلاً آج کا فرد تو ضرور شق اول
متعین اور باوصف حدوث افراد طبیعت کا ازلی ہونا قطعاً محال، تو دلائل قاطعہ سے روشن ہوا کہ
نہ زمانہ قدیم نہ حرکت فلک نہ مواد الیہ نہ افلاک نہ عناصر، والحمد للہ رب العلمین (اور سب

تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت)

تنبیہ: ملتِ اسلامیہ میں ذات و صفاتِ الٰہی عزّ جلالہٗ کے سوا کوئی شَے قدیم نہیں، انواع بھی غیرِ ذات و صفات ہیں تو کسی شَے کا قدم نوعی ماننا بھی مخالفِ اسلام ہے، بلکہ ہم روشن کر چکے کہ قدم نوعی بے قدم شخصی ناممکن، اور غیر کے لئے قدم شخصی ماننا قطعاً ضروریاتِ دین کا انکار ہے۔

فاضل دوانی[1] نے کہ ان دو حجتوں پر وہ بحثیں کردیں، اور اُن سے پہلے فلاسفہ کی دلیل قدم عالم پر دو جگہ رد میں کہا کہ اس سے قدم جنسی لازم آیا نہ شخصی، بسبب عاوت نظار پر ہے دلیل مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اسی قدر کہ دلیل اُس کے مدعا کی مثبت نہیں، نہ یہ کہ جو لازم بتایا مسلّم ہے بلکہ وہ برسبیل تنزّل و ارخائے عنان بھی ہوتا ہے اور دلیل موافق پر نقض سے تو معاذ اللہ مدعا میں کلام مفہوم بھی نہیں ہوتا یہاں تک کہ بعض دلائل توحید و وجود واجب پر ابحاث کرتے ہیں اُس سے مقصود صرف اس دلیل خاص کی تضعیف ہوتی ہے آخر یہ وہی فاضل ہیں جنھوں نے اس کے بعد براہین تطبیق و تضایف کا بلا شرط اجتماع و ترتیب مطلقاً جاری ہونا بسعی بلیغ ثابت کیا، کیا وہ ابطال قدم نوعی کو کافی نہیں قطعاً کافی ہیں۔

ع: اما قوله بعد ذکر القدم الجنسی وقد قال بذلك بعض المحدثین المتأخرین وقد رأیت فی بعض تصانیف ابن تیمیه القول به فی العرش اھ فاقول ما یدریك ان المحدثین ههنا من التفعیل دون الافعال بل هو المتعین فان القائل به لا شك مبتدع ضال ویؤیده نقله عن ابن تیمیة احد الضلال ویشیده ان المذکور

رہا اس کا قول قدم جنسی کے ذکر کے بعد کہ بعض متاخرین محدثین اس کے قائل ہیں اور میں نے ابن تیمیہ کی بعض تصانیف میں عرش کے بارے میں یہ قول دیکھا ہے اھ، تو میں کہتا ہوں کہ تجھے کیا خبر ہے کہ محدثین یہاں تفعیل سے ہے نہ کہ افعال سے بلکہ افعال سے ہونا ہی متعین ہے کیونکہ اس کا قائل بلاشک بدعتی گمراہ ہے۔ ابن تیمیہ چونکہ ایک گمراہ ہے لہٰذا اس کا نقل کرنا اس کی تائید کرتا ہے۔ اور اسکو تقویت (باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] علامہ دوانی

مقام بست و چہارم

قوتِ جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال مانتا ہے اُس کی دلیل کہ ابن سینا نے دی اور آج تک متداول رہی۔ تلخیص یہ ہے کہ حرکت غیر متناہیہ اگر قوتِ جسمانیہ سے ہو تو اُس قوت کے حصّے ہو سکیں گے کہ جسم میں ساری ہے کہ تجزی کا جسم سے متجزی ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں اس اس قوت کا حصّہ مثلاً نصف بھی تحریک کُل یا بعض جسم پر قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو یہ سارے جسم میں ساری ہونے کے خلاف ہے، اور اگر ہاں تو قوت کا حصّہ کُل جسم یا بعض جسے حرکت دے سکے ضرور کُل قوت بھی اُسے حرکت دے سکتی ہے ورنہ جزء کل سے بڑھ جائے۔ اب حصّے کی تحریک مدت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عنہ القول بقدم العرش وھو شخصی فالمعنی قد قال بالقدم النوعی بعض الضالین ولا عز و فقد قال ابن تیمیۃ بالقدم الشخصی فی العرش ھذا اولا یبعد من جہالات ابن تیمیۃ ان یقول فی العرش بالقدم النوعی فقد نقلوا عنہ التجسیم والجسم لابد لہ من مستقر ولم یتجاسر علی اثبات قدیم بالشخص فعاد الی النوعی اولم یرض معبودہ ان یبقی دائما علی عرش خلق وقد وھن من طول الامد فاستجد لہ عرشا کل حین ھذا کلہ ان ثبت عنہ، واللہ تعالٰی اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔

دیتا ہے ابن تیمیہ کی طرف سے قدم عرش کا قول کرنا جو کہ شخصی ہے۔ چنانچہ معنی یہ ہوا کہ بعض گمراہ قدم نوعی کے قائل ہیں۔ اور بیشک ابن تیمیہ عرش کے قدم شخصی کا قائل ہے۔ اور ابن تیمیہ کی جہالتوں سے بعید نہیں کہ وہ عرش کے بارے میں قدم نوعی کا قول کرے، کیونکہ اس سے منقول ہے کہ وہ اللہ تعالٰی کے لئے جسم مانتا ہے اور جسم کیلئے مستقر کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس نے قدیم شخصی کے اثبات کی جسارت نہ کی، لہذا قدم نوعی کی طرف عود کیا یا اس کا معبود اس بات پر راضی نہ ہوا کہ وہ ہمیشہ پرانے عرش پر رہے جو کہ طویل عرصہ گزرنے پر کمزور ہو چکا ہے تو اس نے ہر گھڑی نیا عرش چاہا ہے، یہ تمام اس صورت میں ہے جب کہ ابن تیمیہ سے یہ قول ثابت ہو۔ (اور اللہ تعالٰی خوب جانتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

وحدت میں کل کے برابر ہوئی کہ جتنے زمانے میں جتنے دورے کُل قوت دے سکے حصہ بھی جب تو جزء وکل برابر ہوگئے ورنہ ایک مبدء سے دونوں تحریکیں شروع کریں۔ ضرور ہے کہ حصے کی تحریک تھک رہے گی تو متناہی ہوئی اور کُل کی تحریک اسی نسبت محدود سے اُس پر زائد ہوگی حصہ نصف ہے تو دو چند ثلث ہے تو سہ چند لعدم جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو اتنا ہی ہے تو قوت جسمانیہ کا اثر نہ ہوا مگر متناہی آگے طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے تلخیص کیا۔

اقول یہ محض تمویہ و ملمع کاری ہے۔

اولاً ہم اختیار کرتے ہیں کہ حصہ مدت میں برابر اور عدت میں اپنی قدر ہوگا۔ مثلاً کُل قوت ایک دن میں دورہ دے تو نصف قوت دو دن میں دے گی ثلث تین دن میں، سبع ایک ہفتہ میں۔ اسکے دورے اور اُس کے دوروں کے آدھے تہائی $\frac{1}{2}$ ہوں گے مگر منقطع کوئی نہ ہوگا تو زمانہ برابر رہا اور دوروں کی گنتی سے فرق پڑا تو نہ جزء وکل برابر ہوئے نہ جزء کی تحریک منقطع نہ کُل کی، اس پر بقدر متناہی زائد ابد کے دن ہفتے مہینے سال سب غیر متناہی ہیں اور دنوں سے ہفتے $\frac{1}{7}$ مہینے $\frac{1}{30}$ سال $\frac{1}{355}$ نہ تساوی ہے نہ انقطاع۔

ثانیاً کیا ضرور کہ جس کام پر کُل قوت قادر ہو نصف اسکے نصف پر ہو۔ ممکن کہ اس اثر پر قوی ہونا مشروط بہ ہیآت اجتماعیہ ہو تو حصے سے ممکن نہیں، نظیر سے توضیح چاہو تو بداہۃً معلوم کہ جہاز کے وزن مخصوص پر تحریک کے لئے ہوا کی ایک قوت درکار کہ اس سے کم ہو تو اصلاً حرکت نہ دے سکے اور یہ واقع ہے یقیناً معلوم کہ ہوا کی وہ قوت جو صرف ایک پتّے کو ہلا سکے تحریک جہاز پر اصلاً قادر نہیں اور اس کی ایک قوت وہ ہے کہ جہازوں کو روزانہ سو میل لے جاتی ہے ضرور ہے کہ پہلی قوت غیر محرکہ کو اس قوت سے کوئی نسبت ہوگی، فرض کیجئے $\frac{1}{100}$ یا $\frac{1}{1000000}$ تو تمہارے

ع بنا بر اس سے اقرب یہ مثال ہو سکتی ہے کہ کُرہ حرکتِ وضعیہ کر سکتا ہے اور اس کے ضمن میں اس کا کوئی حصہ مثلاً نصف کسی شکل مضلع مثلاً مثلث یا مربع پر خواہ جُڑا ہو یا جُدا وہ ہرگز نصف دورہ یا حرکتِ وضعیہ کا کوئی حصہ نہیں کر سکتا کہ مضلع جب ادنٰی جنبش کرے قطعاً حرکت اینیہ ہوگی نہ وضعیہ جس میں این برقرار رہے اور صرف وضع بدلے، فافہم ان کنت تفہم (تو سمجھ لے اگر تو سمجھتا ہے۔ ت) ۱۲ منہ غفرلہ۔

طور پر لازم کہ اسی نسبت سے پہلی قوت اُسے روزانہ ۱۰۰ میل کے ایک حصہ تک لے جایا کرے یعنی ایک میل کا دسواں حصہ ۱۷۶ گز یا ہزارواں حصہ ۱ء۷۶ گز^{عہ} کہ پونے دو گز سے زائد ہوا حالانکہ وہ یقیناً اسے اصلاً نہیں ہلا سکتی۔

ثالثاً اگر کہیں کہ جذب مرکز سے ہے کہ میل ہو یا جذب ضرور جانب مرکز ہے تو مانحن فیہ میں سرے سے تقسیم حصص کا جھگڑا ہی نہ رہے گا۔

تکملہ: یہ دونوں اعتراض ہم نے بفضلہ تعالٰی بر نگاہِ اولین کئے تھے پھر جو نیوری کی کتاب دیکھی تو اس میں دونوں مع تمام جواب پائے،

اوّل پر اقرار کر دیا کہ اس صورت میں ہماری یہ دلیل جاری نہیں پھر اُس پر یہ عذر بادہ گھڑا کہ جب ہم ثابت کرچکے کہ قوتِ جسمانیہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر نہیں تو زیادہ پر کیسے قادر ہوجائے گی۔ اس کا مطلب حمداللہ کی سمجھ میں نہ آیا اُلٹ پھیر کر انھیں لفظوں کو دُہرا دیا اور کہا هذا ما عندی فی حل هذه العبارة (یہ وہ ہے جو اس عبارت کے حل میں میرے پاس ہے۔ ت)۔

اقول اُس کا مطلب عقل میں نہ آنا بعید نہیں کہ اس کا مطلب خود عقل سے بعید ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تم نے جزو و کُل میں فرق یہ نکالا کہ مثلاً قوت کا سوواں حصہ ایک دن میں ایک دورہ دے تو پُوری قوت ایک دن میں سَو دورے دے گی اور دن غیر متناہی ہیں تو اس کی اکائیاں نامتناہی ہوں گی اور اس کی صدیاں بھی، گویا وہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر ہوا۔ اور یہ سَو سلاسل نامتناہی پر تو جزو و کُل کا فرق یہی رہا اور تناہی نہ ہوئی لیکن ہم بیان کرچکے کہ کُل قوت ایک سلسلہ پر قادر نہیں ورنہ جزو و کُل برابر ہوں تو سَو سلسلوں پر کہاں سے قادر ہوجائے گی۔ یہ اُس کے مذعوم کی تقریر ہے۔

اقول یہ محض مغالطہ بازی سفاہت ہے بشرط شیئ و بشرط لا میں فرق نہ کیا، جزو ایک سلسلہ پر قادر ہو تو کُل ضرور ایک پر قادر نہ ہوگا ورنہ کُل و جزو برابر ہوجائیں مگر یہ ایک پر اس کی قدرت کا سلب کس معنی پر ہے یا بایں معنی کہ صرف ایک ہی پر قادر نہیں بلکہ سَو پر ہے نہ بایں معنی کہ ایک اس کی قدرت ہی میں نہیں جو سَو پر قادر ہے قطعاً ایک اور اس کے

عہ یعنی ۱ ۱۹/۲۵ گز ۱۲ الجیلانی

۹۹ مثل اور پر قادر ہے تو یہ کہنا کہ جو ایک پر قادر نہیں سو پر کیسے قادر ہو گا کیسا صریح مغالطہ ہے
یوں کہئے کہ ہم دلیل سے ثابت کر چکے کہ کل کی قدرت ایک پر محدود نہیں تو ضرور زائد پر ہے ، اگر
کہئے کہ کل اس تنہا ایک سلسلہ پر بھی قادر ہے یا نہیں ، اگر نہیں تو جزء کل سے بڑھ گیا۔ اور اگر ہاں تو
اس سلسلے کے اعتبار سے دلیل جاری ہو گی۔ اب اس میں تو ایک اور متعدد کا فرق نہیں۔ دلیل کو
ایک شے ایسی چاہئے جس پر کل و جزء دونوں قادر ہوں ولہٰذا اس صورت میں بھی جاری تھی کہ
جزء صرف بعض کی تحریک پر قادر ہو ظاہر ہے کہ کل بھی اسے حرکت دے سکے گا تو دلیل جاری ہو گی
اگرچہ کل اس بعض جیسے ہزار بعض اور پر قادر ہے۔

اقول ہاں کل اس تنہا ایک پر بھی قادر ہے مگر نہ اپنی پوری قوت بلکہ بعض سے وہ جس
کی پوری قوت سو پر قادر ہے اگر ایک پر اختصار چاہے گا پوری قوت اس پر صرف نہ کرے گا
بلکہ سوواں حصہ تو بعض قوت کل کا کل قوت بعض سے مساوی ہونا لازم آیا اور یہ غیر مخذور
بلکہ ضرور۔

دوم کی تقریر یوں کی کہ جائز ہے کہ کل کے لئے ایک قوت ہو کہ تقسیم سے نہ رہے جیسے مرکب
کی قوت کہ بعد مزاج حاصل ہوتی ہے ان بسائط پر نہیں جن سے اس کی ترکیب ہوتی اور کشتی کہ دو کی
تحریک سے حرکت کرے ایک سے متحرک نہ ہو گی ، پھر جواب دیا کہ قوت جو مزاج سے حاصل ہوتی اگرچہ
قبل امتزاج بسائط میں نہ تھی مگر اب ضرور ہر بسیط بھی اس کا حامل ہے کہ تمام جسم میں ساریہ مانی گئی
ہے اور ہم جزء کو کل سے جدا کر کے کلام نہیں کرتے ، بلکہ اسی حالت میں کہ وہ مزاج حاصل کئے
ہوئے ہے تو ضرور کل سے اسے جو نسبت ہے اسی نسبت پر اس قوت کا حصہ اس میں ہے اور
ایک شخص اگر اس کشتی کو نہیں چلا سکتا تو اس سے چھوٹی کو تو چلا سکے گا۔

اقول بحمد اللہ تعالٰی ہماری تقریر مزاج پر نہیں جس میں ایک قوت جدیدہ خود ان بسائط
ہی کو بعد کسر و انکسار حاصل ہوتی ہے۔ ہمارے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کل کو ایک شے پر
قوت ہو تو ضرور نہیں کہ مقوی علیہ کے حصے حصص قوت کے مقابل ہوں کہ کل مقوی علیہ پر کل کو قوت
ہے تو اس کے نصف پر نصف اور ثلث پر ثلث کو و ھکذا (اور اسی طرح۔ت) بلکہ ممکن
کہ مقوی علیہ پر قوت ہیأت اجتماعیہ سے مشروط ہو تو جب کوئی حصہ دو گے خواہ کل سے قطع کر کے
یا اس میں ملا ہوا جزء اس پر اصلاً قادر نہ ہو گا جزء بشرط شئی قادر ہے کہ عین جزء اگرچہ خارج میں
کل سے جدا نہ کیا گیا تو اس سے تنہا اور شرط قوت کہ اجتماع تھا نہ رہا یہاں بھی وہی تفرقہ نہ کیا

جُز بشرطِ شَے قادر ہے کہ عین کُل ہے اور کلام بشرط لا میں ، اگر کہئے اگر جُز قادر ہو جب تو محال مذکور لازم آئے گا۔

اقول ہاں تو اس سے جُز کا قادر ہونا محال ہوا کہ اس کے فرض سے محال لازم آیا نہ کہ قوت کُل کی لا متناہی فاندفع ما قال الملا حسن فی حاشیتہ (تو جو ملا حسن نے اس کے حاشیہ میں کہا وہ مندفع ہو گیا۔ت) رہا وہ اخیر جملہ کہ ایک اس سے چھوٹی کو ہلا سکے گا۔

اقول وہ بھی ہماری اس تقریر سے رَد ہو گیا مقوی علیہ کے حصص کا قوت کے حصص پر انقسام ضرور ہے یا نہیں ، اگر نہیں تو تمہاری دلیل باطل ، اور اگر ہاں تو جو ہوا جہاز کو روزانہ سَو میل لے جائے لازم کہ اس کا تجزیہ کرتے جاؤ ، تو سَو میل کا اُن پر انقسام ہوتا رہے ، اور وہ حصہ کہ پتے کو بھی نہ ہلا سکے اس جہاز کو اُنگل بھر یا بال بھر ضرور کچھ نہ کچھ روزانہ ضرور ہٹائے یہ صریح باطل ہے۔ یہ بیان اس کے ایضاح کو تھا کہ ممکن بعض قدرتیں ہیئاتِ اجتماعیہ سے مشروط ہوں اور ہیئاتِ اجتماعیہ مجموع من حیث ھو مجموع کو عارض ہے نہ کہ ہر جُز میں ساری ، تو اجزا میں اُس کا حصہ ہونا ضرور نہیں بلکہ نہ ہونا ضرور ہے کہ شرط مفقود ہے ، تو جسم کا ہر حصہ جسم ہونا اور بداہۃً جنس قوت کُل سے کسی شئی پر قادر ہو اگرچہ اپنی نسبت پر اس جسم سے اصغر کی تحریک پر جو یہ کچھ تخصیص مفید نہیں ، ہاں ہر جُز بھی کسی نہ کسی حصہ جسم کی تحریک پر قادر سہی مگر ممکن کہ شدت و مدت میں لا متناہی پر قدرت ہیئاتِ اجتماعیہ سے مشروط ہو تو وہ ہرگز نہ کسی جُز میں ہوگی نہ اس کی نسبت پر انقسام پائے گی کہ استحالہ لازم آئے کہ غیر متناہی کی تنصیف تثلیث وغیرہ نا ممکن فاندفع ما تفوہ بہ الجونفوری واندفع ما اراد بہ اصلاحہ الملا حسن فی حاشیتہ (تو مندفع ہو گیا وہ جو اس کے حاشیہ میں ملا حسن نے کہا۔ت) اس کے بعد جونپوری نے ابن سینا کی تقریر پر رَد کیا اور اپنی طرف سے حسبِ عادت کہ شقشقۂ لسان و طلاقۂ بیان ہی اُس کی بضاعت ہے اس دلیل کی ایک اور تقریر طویل و لا طائل گھڑی۔

اقول بحمدہٖ تعالٰی وہ بھی ہماری اسی تقریر سے رَد ہو گئی اس کا مبنٰی بھی اسی پر ہے کہ قوت بانقسام محل منقسم ہوا اور ہم روشن کر چکے کہ قوت مشروطہ بہیئاتِ اجتماعیہ اجزا پر منقسم نہ ہوگی کل ہرگز اجزا کی گنتی کا نام نہیں جیسے عشرہ کہ دس وحدتوں سے زیادہ اُس میں کچھ نہیں تو اس کی قوت نہ ہوگی مگر قوائے اجزاء کا حاصل جمع بلکہ یہاں ایک امر زائد ہے جس نے کثرت کو وحدت کر دیا یعنی ہیئاتِ اجتماعیہ اس سے جو قوت حاصل ہوگی یقیناً مجموع قوائے اجزاء کے علاوہ ہے اور اس کا خود جونپوری کو بھی اعتراف ہے مگر ہیئاتِ اجتماعیہ کو نہیں سمجھتا ، اور انقسام محل سے تقسیم کرتا ہے۔

یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ موثر صرف جمیع اجزا بشرط اجتماع ہوں اور اگر مجموع من حیث ہو مجموع موثر ہو۔
یعنی ہیأت اجتماعیہ موثر میں داخل تو امر اظہر ہے۔ اب اجزا تین وجہ پر ہیں،
(۱) مرسل نفس اجزا۔
(۲) معری متفرقہ۔
(۳) محلی مجتمعہ کہ لابشرط وبشرط لا وبشرط شے کے مراتب ہیں۔
پانچ مرسل دس مرسل کا نصف ہے لیکن دس مع ہیأت اجتماعیہ کا نصف نہ پانچ مرسل ہے نہ بلا ہیأت اجتماعیہ نہ مع ہیأت اجتماعیہ کہ یہ ہیأت اجتماعیہ اسی کی مثل ہے جو دس محلی میں ہے نہ کہ اس کی نصف، تو دس محلی کی جو قوت ہوگی اس کے انصاف واثلاث میں نہ ہوگی کہ اس کے لئے انصاف واثلاث ہی نہیں۔ یہ جو انصاف واثلاث ہیں دس مرسل کے ہیں اور اس کے لئے وہ قوت نہیں، اسی قدر اس کے رد کو بس ہے زیادہ اطالت کی حاجت نہیں، وللہ الحمد۔

مقام بست وپنجم

آن سیال کوئی چیز نہیں، ارسطو وابن سینا اور ان کے چیلوں نے کہا حرکت کے دو اطلاق ہیں،

اوّل حرکت بمعنی التوسط کہ مبدء سے جدائی کے بعد اور منتہی تک وصول سے پہلے جسم کے لئے مبدء ومنتہی میں متوسط ہونے کی ایک حالت دائمہ باقیہ ہے کہ خود اپنی ذات میں ناقابل قسمت اور اول تا آخر بحالہا محفوظ ومستمر ہے اور آنات مفروضہ زمان حرکت میں حدود مفروضہ مسافت سے ہر آن اسے ایک نسبت تازہ ہے کہ نہ پہلے تھی نہ بعد کو ہو اس اعتبار سے سیال وناستقر ہے اسے حرکت توسطیہ کہتے ہیں۔

دوم حرکت بمعنی القطع جس طرح مینہ کی اُترتی بوند سے پانی کا ایک خط اور جینتی گھمانے سے آگ کا ایک دائرہ متوہم ہوتا ہے، یونہی حرکت توسطیہ کے ان اختلاف نسب کے علی الاتصال توارد کے باعث مبدء سے منتہی تک ایک حرکت متصلہ وحدانیہ متخیل ہوتی ہے، وجہ یہ کہ اس بوند یا شعلہ یا متحرک کے ایک مکان میں ہونے کی ایک صورت خیال میں مرتسم ہوئی اور وہ ابھی زائل نہ ہونے پائی تھی کہ دوسرے تیسرے مکانوں میں ہونے کی صورتیں آئیں یونہی آخر تک، لاجرم وہم میں ایک شئی ممتد متصل پیدا ہوئی جو صور مذکورہ میں خط ودائرہ وحرکت ممتدہ وحدانیہ ہے اسے حرکت قطعیہ

کہتے ہیں۔ ان صنادید فلسفہ نے جب خود اسے موہوم کہا تو ہمیں یہاں بحث کی حاجت نہیں اگرچہ جائے سخن وسیع ہے مگر جزاف بے معنی یہ ہے کہ اسی پر قیاس کرکے کہا کہ جس طرح خارج میں حرکت توسطیہ اپنی ذات میں بسیط مستمرہ اور نسبتوں سے غیر مستقرہ ہے اور اس کے سیلان سے قطعیہ موہوم ہوتا ہے یونہی خارج میں ایک آن سیّال ہے کہ اپنی ذات میں بسیط و ناقابلِ قسمت وغیر متبدل ہے اور اپنے سیلان سے اذہان میں ایک امتداد موہوم متصل کی راسم ہے جس کا نام زمانہ ہے آن سیّال حرکت توسطیہ پر منطبق ہے اور زمانہ حرکت قطعیہ پر بوجوہ ناقابلِ قبول۔

اولاً کیا ضرور ہے کہ امتداد موہوم زمانی کسی امر خارج مستمر غیر مستقر ہی سے منتزع ہو کیوں نہیں ممکن کہ ابتداءً ذہن میں حاصل ہو (علامہ خواجہ زادہ)۔

اقول حرکت توسطیہ بمعونت حس مدرک ہے کہ متحرک کو بین الغایتین مبدء سے منصرف منتہی کی طرف متوجہ اس سے ہٹتا اس کی طرف بڑھتا دیکھ رہے ہیں اور یہی معنی توسط ہے اور اس کے استمرار سے ایک اتصال متوہم ہونا معقول، وہ حرکت قطعیہ ہے۔ امتداد زمانی کا علم ہر بچے جانور کو ہے یہاں خارج میں کسی مستمر نامستقر کا نہ مشاہدہ نہ اس پر دلیل تو محض قیاس غائب علی الشاہد مردود و دلیل اگر کہئے وجود ذہنی نہیں ہوتا مگر ظل۔

اقول یہ دلیل نہیں بلکہ دوسرے لفظوں میں مدعا کا اعادہ اور صریح[عہ] مصادرہ ہے۔

ثانیاً اقول سیلان خارجی سے ایک اتصال متخیل ہونا پہلے اس سیلان کے ارتسام کی فرع ہے جس نے نہ قطرہ اُترتا دیکھا نہ شعلہ گھومتا، محال ہے کہ اُن کے نزول و دوران سے اس کے ذہن میں خط و دائرہ مرتسم ہوں یہاں امتداد زمانی کی وہ شہرت کہ صبیان و حیوان بھی اس سے آگاہ اور آن سیّال تم چند کے سوا کسی کے خیال میں بھی نہیں تو اس کے سیلان سے اذہان میں اس ارتسام کے کیا معنی۔

ثالثاً اقول اگر رسم زمانہ کو خارج میں کوئی سیلان ہی درکار، اور فرض کرلیں کہ سیلان رسم زمانہ کرسکتا ہے تو کیوں نہ ہو کہ حرکت توسطیہ کا سیلان یہ راسم ہو آن و سیلان آن کی کیا حاجت بلکہ اسی تقدیر پر یونہی ہونا چاہئے کہ خود کہتے ہو سیلان توسطیہ سے حرکت قطعیہ متصلہ موہوم ہوتی ہے تو قطعیہ کا اتصال اسی سیلان کا مرسوم اور قطعیہ کے اتصال ہی کا نام

عہ اور اس کا ابطال صریح مقام آئندہ میں آتا ہے ۱۲ منہ

زمانہ ہے۔

رابعاً اقول سب جانے دو فرض کردم کہ کوئی آن ہے اور اُسے سیلان ہے لیکن محال ہے کہ وہ راسم زمانہ ہو ذرا سیلان کے معنیٰ بتائیے آن تو فی نفسہٖ دائم و مستمر ہے اس کا سیلان نہ ہوگا مگر یہ آنات متعاقبہ میں حدود مختلفہ سے اُس کی نسب متجددہ اس کے سوا اگر کچھ معنی سیلان راسم بتا سکتے ہو بتاؤ اور جب سیلان یہ ہے تو یہ خود زمانے پر موقوف تو اُسے راسم زمانہ نہ کہے گا مگر سخت بیوقوف۔ اس مقام کی صعوبت بلکہ مطلقاً عدم استقامت نے اگلوں کو بیان معنی سیلان آن سیال سے صم بکم رکھی مگر آخر زمانے میں ہدیہ سعیدیہ نے اس کی مشکل کشائی پوری کردکھا کہ حاضر ہمیشہ آن ہے زمانہ حاضر ہو تو قار ہو جائے۔ زمانہ یوں تو متخیل ہوتا ہے کہ آن حاضر کا تخیل کیا پھر ایک زمانہ لطیف کے بعد دوسری آن کا پھر زمانہ قلیل کے بعد تیسری آن کا، یوں ایک آن مستمر سیال ہوتی ہے کہ گویا راسم زمانہ ہے جیسے قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ۔

اقول بوجوہ کثیرہ آن سیال نے وہ سیلان کیا کہ بالکل بہہ گئی،

(۱) وہ موجود خارجی تھی یہ متخیل۔

(۲) وہ واحد یہ متعدد۔

(۳) وہ برقرار[عہ۱] یہ متجدد۔

(۴) اس پر زمانہ موقوف کہ اُسی سے متخیل ہوتا ہے یہ خود زمانے پر موقوف کہ اسی کے اطراف و حدود۔

(۵) وہ راسم زمانہ یہ اس سے مرسوم[عہ۲] کہ جب تک زمانہ نہ گزرے دوسری آن متخیل نہ ہو۔

(۶) وہ علی الاتصال[عہ۳] سیال یہ متفرق بالانفصال۔

عہ۱ عدم التغیر فوق الوحدۃ ۱۲ منہ غفرلہ

عدم تغیر وحدت سے فوق ہے (ت)

عہ۲ کونہا مرسومۃ بالزمان فوق توقفہ علیہ ۱۲ منہ غفرلہ

اس کا زمان سے مرسوم ہونا اس پر موقوف ہونے سے فوق ہے۔ (ت)

عہ۳ ھٰھنا ثلٰث اتصالات الاول مایطلبہ السیلان لوقوعہ فیہ وھو المراد فی الرابع والثانی ما یتخیل بہٰذا السیلان

یہاں تین اتصال ہیں، اول وہ کہ سیلان اسکو طلب کرتا ہے اس میں گرنے کے لئے، وہی مراد وجہ ہفتم میں۔ ثانی وہ جو اس سیلان سے متخیل ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

(۷) اس کا سیلان امتدادِ متصل میں واقع ان کے ظرف سے اُس اتصال کے قاطع۔

(۸) اس سے جدید امتدادِ متخیل ان کے بعد محتاج تخیل کہ اس کا سیلان رسمِ امتداد کا ذمہ دار ان کے خلا بھرنے کو خود امتداد درکار۔

(۹) اس کا سیلان امتداد کا راسم ان کا تفرق اس کا بھی حاشمعہ یعنی وہ امتدادِ متصل وحدانی دکھائے یہاں مستقل تخیل کے بعد بھی جو بنے ٹکڑے ٹکڑے آئے۔

(۱۰) زمانہ تخیل حدود پر موقوف نہیں۔

(۱۱) نہ اس کا محتاج کہ بعد تفرق اتصال پائے اس کے اتصال موہوم میں یہ حدود فرض کرسکتے ہیں نہ کہ یہ حدود ہولیں اس کے بعد انھیں امتدادوں سے وصل کیا جائے۔

(۱۲) قطرۂ سیالہ و شعلۂ جوالہ کی مثالیں بھی اس بیان پر خوب منطبق اُن میں یونہی حدود فرض ہوکر خطوط وصل ہوتے ہوں گے۔ دیکھئے نہ کوئی شے بسیط موجود بنا سکے نہ ہرگز اس کا سیلان بنا سکے ؏

ولن یصلح العطار ما افسد الدھر

(جس کو دہر فاسد کردے اُسکی اصلاح عطار ہرگز نہیں کرسکتا۔ ت)

خامساً اقول جب سیلان خارجی سے امتداد ذہنی بنتا ہے وہاں دو چیزیں خارج میں ہوتی ہیں، ایک وہ سیال جیسے قطرۂ نازلہ۔ دوسرے اس کی مقدار مثلاً جَو بھر۔ اور دو ذہن میں ایک وہ امر ممتد کہ اس کے سیلان متصل سے موہوم ہوا مثلاً خط آب۔ دوسرے اس ممتد کی مقدار مثلاً دس گز خارج کی دونوں چیزیں ذہن کی دونوں چیزوں کی مجانس اور گویا اُن کے اجزا سے ایک جز، اُن کے حصوں سے ایک حصّہ ہوتی ہیں بایں معنی کہ مثلاً یہ پانی کا خط اگر خارج میں ہوتا تو وہ قطرہ اُس کا ایک حصہ ہوتا اور اُس کی جَو بھر مقدار اس کی دس گز مقدار کا حصہ کہ سیلان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وھوالمراد فی الثامن وبعدہ والثالث مایعرض نفس السائل بالعرض بحسب السیلان وھوالمراد فی السادس فافھم ۱۲ منہ غفرلہ

عـــہ الجسم فوق عدم التخیل فشتّان ماثبوت العدم وعدم الثبوت ۱۲ منہ غفرلہ

وہی مراد ہے وجہ ہشتم اور اس کے مابعد میں۔ ثالث وہ جو نفس سائل کو عارض ہو باعتبار سیلان کے۔ وجہ ششم میں وہی مراد ہے، تو سمجھ لے (ت)

عـــہ جسم عدم تخیل سے فوق ہے تو ثبوت عدم اور عدم ثبوت میں بہت فرق ہے (ت)

ذہن میں اُسی کی صورت کے امثال پے در پے اتصال پاکر امتداد بناتے ہیں تو ممتد ذہنی گویا اسی سیال خارجی کے امثال سے مرکب اور اس کی مقدار انھیں متساوی امثال کا مجموعہ کہ اسی مقدار خارجی کے اضعاف ہیں۔ اب یہاں ممتد ذہنی تو حرکت قطعیہ ہے اور اس کی مقدار زمانہ خارج میں سیال تم نے آن کو لیا۔

(۱) اُس کی مقدار محال کہ وہ راَسًا ناقابلِ انقسام، تو چار میں سے ایک تو یہ غائب ہوتی۔

(۲) وہ جو ایک خارج میں ہے مقدار کے مقابل نہیں بلکہ سیال کے، تو چاہیے کہ آن حرکت قطعیہ کی جنس سے ہو اور حرکتِ قطعیہ کے حصوں سے ایک حصہ، یہ بھی باطل، پھر اس کے سیلان سے ان کا ارتسام کیسا، اگر کہئے ہم وہ امر ممتد اور اس کی مقدار حرکت قطعیہ و زمانہ نہیں لیتے بلکہ زمانہ اور اُس کا امتداد۔ اب ممتد جنس سیال سے ہوگیا اور گویا اس کے حصوں سے ایک حصہ۔

اقول اب بھی بوجوہ غلط،

(۱) اب زمانہ متقدر ہوگیا حالانکہ مقدار ہے امتداد زمانے کو عارض ہوگیا حالانکہ وہ خود امتداد ہے۔

(۲) زمانہ اگر خارج میں موجود ہو آن نہ ہرگز اُس کا حصہ ہوگی نہ حصہ کا مثل، بلکہ اس کی طرف۔

(۳) آن کی مقدار اب بھی معدوم جو امتداد زمانہ کے مقابل ہوتی اگر کہئے ہم معہ خارج کی دو چیزیں حرکت توسطیہ و آن لیتے ہیں اور ذہن کی دو حرکت قطعیہ و زمانہ آن کو سیال اس لئے کہہ دیا ہے کہ سیال یعنی حرکت توسطیہ پر منطبق ہے اب تو چاروں کا تجانس و تعادل ہوگیا۔

اقول اب بھی غلط،

(۱) جس طرح آن کے لئے مقدار نہیں آن کسی کے لئے مقدار نہیں۔

(۲) وہی کہ آن حصہ زمانہ نہیں بفرض خارج سے ذہن میں ارتسام زمانہ کسی پہلو ٹھیک نہیں آتا۔

سادسًا اقول آن سیال کا حرکت توسطیہ پر انطباق بھی محال، آن کسی وجہ سے کسی جہت میں اصلًا قابل انقسام نہیں اور حرکت توسطیہ صرف جہت مسافت سے منقسم نہیں کہ ایک نقطہ

متحرک ہو یا[۱۰۰] گز کا جسم مبدء سے جدائی کے بعد منتہی تک پہنچنے سے پہلے توسط دونوں کو یکساں ہے یہ نہیں کہ نقطے کا توسط جسم کے توسط سے چھوٹا ہے کہ توسط میں تشکیک نہیں لیکن جہت متحرک سے وہ غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے کہ تمام جسم متحرک میں ساری ہے اس میں جہاں جو جزء فرض کیجئے مبدء و منتہی میں متوسط ہے ہر آن میں اس کی جو حالت تھی نہ کبھی پہلے تھی نہ بعد کو، اسی کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ حرکت توسطیہ عرض میں منقسم ہے طول میں نہیں، طول سے مراد جانب مسافت اور عرض سے جانب متحرک خواہ تقسیم اسے طول یا عرض کسی بعد میں ہو۔ اور جب وہ ایسی منقسم ہے آن اس پر کیونکر منطبق ہوسکتی ہے اگر کہئے اس حالت میں وہ حرکت واحدہ نہیں بلکہ کثیر متحرکوں کی کثیر حرکات جیسا جونپوری وغیرہ نے کہا، اس لئے کہ ہر جزء اور اس کی حرکت جدا ہے اور ہم نے حرکت واحدہ کو بسیط کہا ہے۔

اقول اس سے یہ مراد کہ جس طرح جسم میں اجزا بالقوہ میں یونہی یہ حرکت حرکات بالقوہ، تو یہی قابلیت انقسام ہے، اور اگر یہ مقصود کہ حسب اجزا حرکات کثیرہ بالفعل ہیں ان میں ہر ایک بسیط ہے نہ مجموعہ تو **اوّلاً** یا تو جواہر فردہ لازم کہ یہ حرکات بسیطہ نہ ہوں گی مگر اجزائے بسیطہ کی اور جب بالفعل ہیں تو ضرور متحرکات بھی بالفعل یا غیر متناہی کا محصور ہونا کہ اجزا باوصف لاتناہی حدود و شکل میں محصور ہیں۔

ثانیاً آن سیال ظاہر ہے کہ جوہر نہیں ورنہ جوہر فرد ہوا اور ضرور مقولۂ کیف سے ہے کہ نہ بالذات قابل قسمت نہ طالب نسبت، اور اس کا موضوع نہیں مگر حرکت[عہ] توسطیہ جس طرح زمانہ کا

عہ صاحب قبسات نے اُسے جرم فلک الافلاک سے قائم بتایا اور یہ ہمارے قول کے منافی نہیں یہ حرکت توسطیہ سے قائم اور وہ فلک سے تو یہ فلک سے۔ قبسات کی عبارت یہ ہے:

کما فی الحرکۃ امران مختلفان بالمفہوم متباینان بالذات کذلک بازائہما فی الزمان شیئان مختلفان احدھما الاٰن السیال وھو مکیال الحرکۃ التوسطیۃ وما تنطبق ھی علیہ غیر مفارقۃ ایاہ مادامت موجودۃ والاٰخر	جیسے حرکت میں وہ امر ہیں جو مفہوم میں مختلف اور ذات کے لحاظ سے متباین ہیں، اسی طرح ان کے مقابل زمانے میں دو مختلف چیزیں ہیں ایک آن سیال اور یہ حرکت توسطیہ کا پیمانہ ہے اور حرکت توسطیہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور جب تک موجود رہتی ہے اس سے جدا نہیں ہوتی۔ دوسری

(باقی اگلے صفحہ پر)

موضوع حرکتِ قطعیہ اور اس کا قیام ضرور انضمامی کہ موجود فی الخارج ہے اب وہ اجزائے فلک کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الزمان المتصل الممتد وھو مقدار الحرکۃ القطعیۃ ومن توجد ھی فیہ وتنطبق علیہ وکما ان الحرکۃ التوسطیۃ السیالۃ وراء حدود الحرکۃ بمعنی القطع کذلک الاٰن السیال غیر الاٰن الذی ھو طرف الزمان والفصل المشترک بین قسمیہ الماضی والمستقبل غیر قار ثم بجرم الفلک الاقصی الذی ھو موضوع الحرکۃ القطعیۃ المستدیرۃ التی ھی محل الزمان والحرکۃ التوسطیۃ الدوریۃ التی ھی ملزومۃ الاٰن السیال وبالاٰن السیال تکال الحرکات التوسطیۃ الدوریۃ والاستقامیۃ جمیعا کما بالزمان یقدر جمیع الحرکات القطعیۃ المستدیرۃ وغیر المستدیرۃ والاٰن السیال والحرکۃ التوسطیۃ الراسمان للزمان والحرکۃ بمعنی القطع فی ازاء النقطۃ الفاعلۃ للخط کما اذا فرض مرور راس مخروط علی سطح والاٰنات الموھومۃ التی ھی اطراف الازمنۃ والاکوان فی حدود المسافۃ

پھر زمانہ متصل ممتد ہے اور وہ حرکتِ قطعیہ اور جس میں حرکتِ قطعیہ پائی جائے کی مقدار ہے، نیز حرکتِ قطعیہ اس پر منطبق ہے، اور جیسے حرکتِ توسطیہ سیالہ حرکتِ قطعیہ کی حدود کے علاوہ ہے اسی طرح آنِ سیال اس آن کے مغایر ہے جو طرفِ زمان ہے اور زمانے کی دو قسموں ماضی اور مستقبل کے درمیان حدِ مشترک ہے، نیز آنِ سیال فلک الافلاک کے جسم کے ساتھ قائم نہیں ہے جو حرکتِ قطعیہ مستدیرہ کا موضوع اور حرکتِ قطعیہ مستدیرہ زمانے کا محل ہے۔ حرکتِ توسطیہ دوریہ جسے آنِ سیال لازم ہے اور آنِ سیال ہی سے تمام توسطی دوری اور مستقیم حرکتوں کی پیمائش کی جاتی ہے جیسے زمانے سے تمام حرکاتِ مستدیرہ اور غیر مستدیرہ کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔ آنِ سیال اور حرکتِ توسطیہ زمانے کو اور حرکتِ قطعیہ کو نقش کرتی ہیں اور یہ مقابل ہے اس نقطے کے جو خط کھینچنے کا سبب ہوتا ہے جیسے کہ جب ایک مخروطی جسم کا سرا فرض کیا جائے کہ وہ ایک سطح پر گزر رہا ہے اور آنات فرض کی جائیں جو زمانوں کی اطراف ہیں اور حرکتِ قطعیہ کی وہی حدود کے مقابل

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ان سب حرکات کثیرہ سے قائم ہے تو عرض واحد بالشخص کا موضوعات جداگانہ سے قیام لازم اور ان میں ایک سے تو ترجیح بلا مرجح۔ رَدِّ متشدق آن سیال کے بارے میں اگلے زبانی ادعا اور حرکت پر فاسد قیاس کے سوا کوئی دلیل یا شبہہ نہ لائے نہ اُس کا سیلان بتانے پائے مگر متشدق جونپوری سے کب رہا جائے اسے حدس کے سر ڈھالا اور سیلان کا راستہ نکالا اور ایک طویل شقشقہ گھڑ ڈالا جس کا حاصل یہ ہے کہ متحرک جس وقت حرکت کر رہا ہے اس کی ذات کے مقابل نہ مسافت ہے نہ حرکتِ قطعیہ نہ زمانہ کہ ان سب میں کچھ گزر گیا کچھ آئندہ ہے بلکہ اس کے مقابل مسافت سے ایک نقطہ ہے اور حرکت قطعیہ سے توسط اور زمانہ سے ایک آن۔ یہ سب حدود و غایات ہیں اور خود متحرک بحیثیت تحرک اپنے نفس کے لئے ایک حد ہے گویا وہ مبدء سے یہاں تک ایک امر ممتد ہے تو ہر حد مسافت پر اپنی حیثیت انتقال کے لحاظ سے خود اپنی حد ہے اب متحرک اپنی ذات سے باقی اور ان نسبتوں سے متجدد، یونہی حرکت توسطیہ، تو اس سے ذہن میں آپ ہی آتا ہے کہ وہ آن جو زمانے سے اس کا خط ہے وہ بھی بذات خود باقی ہو اگرچہ بحیثیت آنیت باقی نہ ہو کہ آن کا وجود نہیں مگر زمانے کے دو جزوں میں حد فاصل ہو کر پھر وہاں سے منتقل ہو کر دوسرے جزوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

التی ھی بازاء الحدود الموھومۃ للحرکۃ بمعنی القطع فی ازاء النقاط التی ھی اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المفروضۃ فی الخط المتصل بالتوھم الا ان الآن لیس الا الآن الوھمی فی الزمان ولا یکون الا فاصلا والنقط منھا موھومۃ واصلۃ ومنھا موجودۃ فاصلۃ کما فی الحدود الحرکات القطعیۃ واطرافھا اھ ۱۲ منہ غفرلہ۔

مسافت کی حدود میں متحرک کے وجودات فرض کئے جائیں ان نقاط کے مقابل جو خطوط کے اطراف میں بالفعل ہیں یا خط متصل میں وہم کی مدد سے فرض کئے گئے ہیں، لیکن آن تو وہی ہے جس کا زمانے میں وہمی طور پر ثبوت ہے اور یہ فاصل ہی ہوگی جبکہ بعض نقطے وہمی اور واصل ہیں اور بعض موجود ہیں اور فاصل، جیسے کہ حرکات قطعیہ کی حدود اور ان کی اطراف میں ہے اھ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

۱؎ قبسات

31

میں فاصل کیسے ہو جائے گی یہی آن بذاتِ خود مزاس حیثیت سے کہ عرض زمانہ ہے آن سیال ہے کہ زمانے کی موہوم آنوں کی طرح زمانے میں نہیں بلکہ زمانے سے باہر زمانے کی حد ہے اور اپنے سیلان سے اُسے حادث کرتی ہے جیسے اُترتا قطرہ خطِ آبی کو۔

اقول اوّلاً مُشدق کے نزدیک زمانہ خود موجود فی الخارج ہے نہ کہ خطِ آبی کی طرح مرسوم موہوم اگر کہئے صرف رسم میں تشبیہ مقصود ہے نہ کہ وہم میں و لہذا مُشدق نے شروعِ بحث میں سطح مستوی پر راس مخروط کی حرکت سے خط بننے پر کہا کہ یہ خط اگرچہ محض تخیل میں ہے گا نہ حقیقۃً کہ مسافت میں نقطہ اُسی وقت پیدا ہوگا جب سرِ مخروط اس کے ایک نقطہ سے ملا آگے بڑھتے ہی یہ نقطہ باطل ہو کر دوسرا پیدا ہوگا تو جب نقطے باطل ہو جائیں گے خط کہاں پیدا ہوگا، تو ظاہر ہُوا کہ اسے رسم باقی ماننا ہے نہ موہوم ہوتی۔

اقول یہ تو ایسی چیز ہے جیسے کاغذ پر سیاہی سے خط کھینچا کہ قلم کی حرکت سے بنا اور باقی رہا۔ یہ مثال کیا دور تھی جو اس کا صحیح تصور آسان کرتی، غلط تصور والے اور اس کی غلطی بتانے کی کیا حاجت تھی، خیر یوں سہی مگر رسم جبکہ سیلان سے ہے بلاشبہ بتدریج ہوگا کہ سیلان حرکت ہے اور حرکت تدریجی اور تدریج کو مسبوقیت لازم اور ازل مسبوقیت سے مبرا تو زمانہ ازلی کب ہوا، خود مشدق کو یہاں بھی کہتے بنی احدث بسیلانہ فرمانا آن سیال نے زمانہ حادث کیا اور اُسے حدوثِ ذاتی پر حمل ناممکن کہ حدوثِ ذاتی کسی کے دینے سے نہیں ہوتا لاجرم وہ ازلیت زمانہ باطل ہوئی جس پر مشدق نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تکذیب اور فلاسفہ کی تصدیق میں کئی ورق سیاہ کئے ہیں اور آیاتِ قرآنیہ کو کہا کہ معاذ اللہ جاہلوں کے مدارک کی طرف تنزل کرکے آسمان و زمین کو حادث لکھ دیا ہے ورنہ واقع میں عالم قدیم ہے۔ یہاں شبہات اہلِ مکابرہ کے رَد میں ناظرین مقام ۲۳ سے مدد لیں۔

ثانیاً آن سیال کا سیلان مستدیر ہے کہ فلک کی حرکت توسطیہ مستدیرہ یا حسبِ تصریح صاحبِ قبسات خود جرمِ فلک سے قائم ہے اور ظاہر ہے کہ سیلان جس شکل کا ہوگا اتصال اُسی صورت کا مرسوم ہوگا نہ یہ کہ گھماؤ پرکار اور بنے خطِ مستقیم، اور وہ بھی یوں کہ ایک چھلے برابر حلقے پر جتنی بار پرکار پھراتے جاؤ لاکھوں منزل تک سیدھا خط کھنچتا جائے فلک کے محیط کو امتداد غیر متناہی سے وہ نسبت بھی نہیں جو ایک چھلے کے حلقے کو کروڑوں منزل کے امداد سے لیکن زمانے کا امتداد مستدیر نہیں کہ ہر دورے پر وہی پہلا زمانہ پلٹ پلٹ کر آتا رہے۔ ع

تو ضرور اس کا امتداد مستقیم ہے اور زنہار آن سیال سے موسوم نہیں ہو سکتا یہ رد اُس وقت ہی ہے کہ زمانے کو موہوم مانو کہ توہم بھی اُسی صورت کا ہوگا جس نہج پر سیلان راسم ہے قطرے کے اُترنے سے آبی دائرہ یا بنیٹی گھمانے سے آتشی سپید خط کبھی متوہم نہ ہوگا اور وجود خارجی پر تو اختلاف فلکی ہی نہیں۔

ثالثاً فاعل کسی ذی مقدار پر افاضہ وجود ایک مقدار ہی پر کرے گا نا ممکن کہ فاعل اسکی نفس ذات کو بے مقدار بنائے تو فاعل ذات ہی فاعل مقدار ہے اگرچہ خصوص مقدار کا اقتضا شے دیگر سے ہو اُس اقتضا کے مطابق مقدار پر فاعل اُسے بنائے سفہا جو طبیعت کو فاعل شکل و قدر کہتے ہیں، ما حصل یہی ہے کہ طبیعت اس کی مقتضی ہے اس خصوص کے سبب فاعل سے یہی افاضہ ہوئی ہے نہ یہ کہ فاعل نے نفس ذات بے شکل و قدر پر افاضہ وجود کیا۔ اور انھیں طبیعت بنا کر اس میں چپکا دیا۔ اب تمھارے نزدیک فاعل حرکت فلکیہ اُس کا نفس ہے تو وہی اس کی مقدار زمانے کا فاعل ہو نہ یہ کہ وہ تو اُسے بے مقدار بنائے اور آن سیال زمانہ بنا کر اس میں لگا دے۔

رابعاً جب یہ آن زمانے سے باہر ہے زمانے کی حد کیونکر ہو سکتی ہے حد یہ کہ طرف ہو اور طرف شے سے جدا نہیں ہوتی۔

خامساً مشدق نے حاصل سیلان یہ رکھا کہ ذات آن باقی اور وصف آنیت متجدد و متقضی۔ ظاہر ہے کہ یہ تجدد و تقضی ظرف زمان سے باہر نا ممکن کہ جو زمانے سے متعالی ہے ان سے بری ہے نہ دوسرے زمانے میں ہو سکتی ہے کہ زمانے دو نہیں شئی واحد کو دو مستقل مقداریں لاحق نہیں ہو سکتیں اب اس زمانے میں دو ہی طرح ممکن ایک یہ کہ آن سیال شیئاً فشیئاً سیلان کرے اور ہر حصے پر تازہ وصف آنیت اُسے عارض ہوتا جایا۔ اس کی حد ہوتی آگے بنایا وہ حدیث زائل ہو کر نئی آئی، جس طرح مشدق نے ذات محرک میں کہا ہے یوں یہ سیلان واقعی ہوگا، دوسرے یہ کہ زمانہ ازلی ابدی متصل وحدانی حدود سے بری دائماً موجود خارجی ہے جیسا مشدق کا زعم کفری ہے اس میں جہاں چاہو تجزیہ فرض کر لو وہیں وہ آن سیال دونوں جزوں میں حد فاصل ہوگی، یہ فصل محض اعتباری تابع اعتبار ہوگا اور لاحظ کو اختیار ہوگا کہ اوپر سے نیچے اترتا ہوا اجزا فرض کرتا آئے خواہ نیچے سے اوپر چڑھتا دونوں صورتوں میں وصف آنیت کو سیلان ہوگا مگر محض اعتباری اُلٹے سیدھے میں متردد، نیز لاحظ کو اختیار ہوگا کہ متعدد جگہ تجزیہ فرض کرے اب سیلان

ہوگا نہ آنِ خارجی کو وصفِ آنیت کا عروض کہ سب جگہ ایک ہی آن حدِ فاصل نہیں ہو سکتی کما اعترف بہ (جیسا کہ اس کا اعتراف کیا گیا۔ ت) اگر یہ صورت لیجئے ہو تو یا سیلان ہی نہیں یا بزاز اعتباری کہ موجود خارجی کا راسم نہیں ہو سکتا، اور پہلی صورت ہو تو زمانہ حادث اور اس کا بعض معدوم بعض موجود اور مُشدق کا مذہب مذکور مردود۔

سادساً یہ تو سیلان پر کلام تھا اب اس کا نفس وجود جس محل حدس سے لیا اس کا حال سُنئے، آغازِ کلام اس سے کیا کہ ذاتِ متحرک کے مقابل جس طرح مسافت سے ایک نقطہ ہے یونہی زمانے سے ایک نامنقسم چاہئے اور انجام میں وہ نامنقسم نکالا کہ زمانے سے اصلاً نہیں بلکہ اُس سے باہر ہے زمانے سے ایک نامنقسم تو وہی آن موہوم ہوتی جس طرح مسافت سے نامنقسم وہ نقطہ موہوم یہ حدس ہوا یا حدث۔

سابعاً غلط کہا کہ متحرک کے لئے حرکت قطعیہ سے وہ نامنقسم حرکت وسطیہ ہے حرکت وسطیہ ہرگز حرکت قطعیہ سے نہیں بلکہ مستقل مباین اس کی اصل ہے حرکت قطعیہ سے وہ نامنقسم ایک ایک حدِ مسافت کی موافات ہے۔

ثامناً صریح جزاف کہا کہ یہ سب حدود و نہایات ہیں، حرکتِ وسطیہ ہرگز حد و نہایت نہیں بلکہ حدود و نہایات سے نسبت رکھنے والی۔

تاسعاً خود مذہب مُشدق پر سلسلہ صاف یہ تھا کہ متحرک کے لئے بحالِ تحرک تینوں چیزوں سے ایک ایک نامنقسم متجدد منقضی موہوم ہے مسافت سے وہ نقطے حرکت سے ان حدود کی موافاتیں زمانے سے ان تک وصول کی موہوم آنیں اس میں اس حدس کی راہ کہاں تھی لہذا زبردستی حرکت توسطیہ کو حدود میں بھرتی کیا اور خود متحرک کے سر ایک تجدد رکھا، کیا حدس یونہی اغلاط و تکلفات بارِدہ سے ہوتا ہے۔

عاشراً بفرضِ غلط یہی سہی اب اس سلسلے میں مسافت و حرکتِ قطعیہ بھی ہیں اور متحرک و حرکت توسطیہ بھی، ان دو سے اگر آنِ سیال کا قیاس نکلتا ہے، اُن دو سے آنِ موہوم کا، پھر کیا وجہ کہ حدس اُدھر کا ہو لینا چاہئے یہ تھا کہ تعارضِ نظائر کے سبب کسی طرف کا نہ ہوتا اور یوں بھی ہو سکتا ہے قرار اُدھر کا لینا اور اُدھر کا نہ لینا صرف جزاف ہے تلك عشرة كاملة، یہ ہے اُن کا تشدق و تحذلق۔

مقام بست و ششم

زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت نہیں۔ یونہی حرکت قطعیہ کا کتب کلام میں انکار وجود زمانہ پر دلائل ہیں جن پر خدشات ہوئے اور کلام طویل ہے ہمیں ان میں سے یہ دو مختصر جملے پسند ہیں:

اوّل یہ کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اس کی مقدار کیسے موجود فی الخارج ہو سکتی ہے۔ شرح مقاصد میں اس سے جواب دیا کہ حرکت قطعیہ امر غیر قار ہے اس کے دو جز ایک ساتھ نہیں ہو سکتے بلکہ ایک جز ختم ہوتا اور دوسرا آتا ہے اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں تو یہی حال اس کی مقدار زمانے کا ہے، ہاں امر ممتد موجود فی الخارج نہیں بلکہ موہوم ہے۔

اقول یہ اعتراف بالحق ہے زمانہ و حرکت قطعیہ انہیں ممتد متصل ہی کا نام ہے نہ اس غیر منقسم کا، یہ کہنا کہ اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں۔

اقول بلکہ اس کے عدم فی الخارج کے یہی معنی ہیں کہ وجود امتداد مع فنائے اجزا محال ہے بلکہ سارے امتداد سے ایک جز فنا ہو تو مجموع فنا ہو کہ عدم جز عدم کل ہے نہ کہ جب ہر جز فنا ہو۔ اس کے بعد شرح مقاصد میں بحث طویل ہے جس کا حاصل وہی کہ حرکت توسطیہ و آن سیال موجود ہیں اور قطعیہ و زمانہ موہوم۔

اقول رد کو تائید اور اقرار کو انکار کیونکر قرار دیا جائے۔

دوم یہ کہ زمانہ موجود اگر قابل انقسام ہو تو قار ہوگا اور نا قابل تو جز۔ لازم آیا کہ زمانہ حرکت اور حرکت مسافت پر منطبق ہے۔ شرح مقاصد میں اس پر رد فرمایا کہ ہم شق اول اختیار کرتے ہیں اور اجتماع اجزا نہ ہوا کہ اجتماع معیت اور اجزائے زمانہ بعض بعض پر سابق۔ دو جز ساتھ نہیں ہو سکتے کہ قار ہو۔

اقول اولاً قار کے لئے وجود میں اجتماع درکار یعنی دونوں جز پر معاً حکم وجود صادق ہو یا محل واحد میں اجتماع، علی الثانی مسافت وغیرہا تمام اجسام غیر قار ہوتے کہ ان کے کوئی دو جز ایک محل میں نہیں ہو سکتے ورنہ تداخل لازم آئے۔ وعلی الاول ضرور زمانہ قار ہوا کہ جب موجود منقسم ہے تو سب اجزاء پر معاً حکم وجود صادق ہے۔

ثانیاً زمانہ اگر موجود ہو تو اس کے اجزاء موہوم اختراعی نہیں بلکہ قطعاً متناشی موجود ہیں ان کا وجود اگر بروجہ تصرم ہوا کہ ایک فنا ہو کر دوسرا آیا تو موجود نہیں مگر غیر منقسم، اور اگر بلا تصرم ہوا یعنی پہلا باقی تھا کہ دوسرا آیا تو یہی اجتماع فی الوجود و قرار ہے۔ پھر فرمایا ہم شق دوم اختیار کرتے ہیں

اور جز لازم نہیں کہ ممکن کرنا منقسم وہی منقسم ہو۔

اقول ہم تشقیق انقسام وہمی ہی میں لیتے ہیں، اگر موجود غیر منقسم فی الوہم ہے تو جز لازم ورنہ اجزاء مقداریہ مجتمع فی الوجود ہو گئے اور اسی قدر قار ہونے کو درکار نہ کہ بالفعل اجزا ہونا جیسے ہر جسم متصل وحدانی خصوصاً فلک جس کا تجزیہ اُن کے نزدیک محال، تو اس کا انقسام نہ ہوگا مگر وہم میں۔ طرفہ یہ کہ ارسطو و ابن سینا اور ان کے چیلے ہمیشہ اسے تسلیم کرتے آئے کہ زمانہ و حرکت قطعیہ موجود فی الاعیان نہیں آن سیال و حرکت توسطیہ سے متوہم ہیں ولہذا شرح مقاصد میں ان کے وجود خارجی کو اسی طرف راجع فرمایا کہ ان کے راسم خارج میں ہیں جن سے یہ موہوم ہوتے ہیں کما تقدم۔

مگر متشدق جونپوری اس پر بہت کچھ رو یا اور کہا یہ فلاسفہ وارسطو و ابن سینا پر افتراء ہے وہ یقیناً ساری حرکت قطعیہ اور تمام زمانہ ممتد ازل تا ابد کو متصل وحدانی بالفعل موجود خارجی مانتے ہیں انکار اس کا یہ ہے کہ وہ کسی آن میں موجود نہیں کہ غیر قار ہیں اور غیر قار کا وجود کسی آن میں نہیں ہو سکتا اور اس پر کلام ابن سینا میں اشارہ بتایا کہ اس نے حرکت قطعیہ کو کہا لایجوز ان یحصل بالفعل قائماً فی الاعیان (نہیں جائز کہ حاصل ہو بالفعل اس حال میں کہ قائم ہو اعیان میں۔ ت) دیکھو اُس کے وجود فی الاعیان کا منکر نہیں بلکہ وجود قائم یعنی قار کا، سب سے پہلے یہ اختراع حضری نے کیا پھر باقر پھر اس کے شاگرد صدر شیرازی پھر اس متشدق نے تقلید کی۔

اقول اولاً ارسطو سے زمانہ خضری تک کی تصریحات اور قطرہ سیالہ وشعلہ جوالہ سے توہم خط و دائرہ کے تمثیلات جن سے عامہ کتب فلسفہ مملو اور ان سے عامہ کتب کلام میں منقول سب یہ قرار دینا کہ وہ اپنا مذہب نہ سمجھے کیونکر قابل قبول۔

ثانیاً ابن سینا کا یہاں لفظ قائم دیکھ لیا کہ محتمل وجوہ ہے، اور وہیں حرکت توسطیہ میں اس کی تصریح ہے و لاٰخر یجوز ان یحصل فی الاعیان (اور دوسرا جائز ہے کہ اعیان میں حاصل ہو۔ ت) یہاں لفظ قائم کہاں مطلق حصول فی الاعیان کو توسطیہ سے خاص کر رہا ہے اور سب سے صاف تر اس کے برابر حرکت قطعیہ میں اس کا قول ذٰلک لایحصل البتۃ للمتحرک وھو بین المبدء والمنتھی بل انما یظن انہ قد حصل نحوا من الحصول اذا کان المتحرک عند المنتھی ویکون ھذا المتصل المعقول قد بطل من حیث الوجود فکیف لہ حصول حقیقی فی الوجود دیکھو اس کا ایک ایک لفظ حرکت قطعیہ کے مطلقاً وجود عینی کا منکر ہے اُسے معقول کہا اور کہا جب تک متحرک حرکت کر رہا ہے اس کا حاصل نہ ہونا ظاہر،

ہاں یہ گمان ہوتا ہے کہ جب متحرک منتہی کے پاس پہنچے اُس وقت یہ حرکت متصلہ حاصل ہوگئی اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اس وقت حرکت بالکل باطل ہوگئی، اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، پھر صاف کہا کہ اُسے وجود حقیقی کیسے مل سکتا ہے۔ حقیقی کی قید اس لئے کہ وجود انتزاعی مفروض ہے۔

ثالثاً ابن سینا اگر تناقض کرے ہمیں بحث نہیں مشتدق خود اپنے تناقض کی خبر لے فصل زمان میں خود کہا،

تکون الحرکۃ حینئذ قد زالت لانہا تحصلت[1]

اس وقت حرکت زائل ہو جاتی ہے نہ کہ حاصل ہوتی ہے۔ (ت)

رابعاً اور بڑھ کر پورا تناقض لیجئے، اسی فصل میں ایک شقشقہ طویلہ کے بعد کہا،

فلاح ان الحرکۃ القطعیۃ حقیقۃ اعتباریۃ[2]

تو ظاہر ہو گیا کہ حرکت قطعیہ حقیقت اعتباریہ ہے۔ (ت)

کیا حقائق اعتباریہ حقائق متاصلہ فی الاعیان ہوتی ہیں یہ صریح شدید تناقض ہے مگر حافظہ نباشد۔

خامساً تمام فلاسفہ اور خود اس مشتدق کو مسلّم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ متجدد و متصرم ہیں تقضی و تصرم اُن کی ذات میں ہے پھر خارج میں متصل وحدانی کیسے ہو سکتے ہیں، اتصال و تصرم کا اجتماع محال، یہ تیسرا تناقض ہے۔

سادساً خود اسی مشتدق نے اواخر فصل تناہی ابعاد پھر فصل آن میں حادث بحدوث تدریجی کی دو قسمیں کیں، ایک وہ کہ بروجہ تجدد و تصرم پیدا ہو جیسے زمانہ و حرکت قطعیہ و اصوات، ان کے لئے کبھی کسی آن میں وجود نہ ہوگا۔ دوسرا وہ کہ تدریجاً پیدا ہو مگر نہ بروجہ تجدد و تصرم بلکہ جز سابق لاحق کے ساتھ جمع ہو یہ پورا حادث ہونے کے بعد باقی رہ سکتا ہے اھ، صاف ظاہر ہوا کہ قسم اول کی اشیاء کو جن میں زمانہ و حرکت قطعیہ ہیں بقا نہیں، ولہٰذا کسی آن میں ان پر حکم وجود نہیں ہو سکتا بخلاف قسم دوم کہ بعد تمامی حدوث اُس پر ہر آن میں حکم وجود ہوگا کہ اب پورا موجود ہے، یہ چوتھا تناقض ہے۔

---

[1] ...

[2] الشمس البازغۃ فصل اذا ابتدأت معا حرکات مختلفۃ فی السرعۃ الخ برقی پریس دہلی ص ۱۱۴

سابعاً جُز سابق و لاحق سے مجتمع نہ ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ دونوں ایک محل میں ہوں، ایسا تو قطعاً قسم دوم میں بھی نہیں، دو خط کہ ایک دوسرے پر منطبق ہوں ایک پورا ثابت رہے اور دوسرے کا ایک کنارہ اس کے کنارے سے ملا رکھو۔ دوسرے کنارے کو حرکت دو یہاں تک کہ مثلاً ۹۰ درجے کا زاویہ پیدا ہو اسے قسم دوم کی مثال بتایا ہے کہ حدوث تدریجاً ہو۔ اور بعد تمامی حدوث اجزا مجتمع ہیں کیا وہ انفراج جو پہلے درجے میں ہے ساٹھویں میں ہے سب درجے اپنی اپنی جگہ جُدا نہیں کوئی مجنون ہی ایسا کہے گا بلکہ قطعاً یہی معنی کہ بعد تمامی سب مقارن فی الوجود ہیں بخلاف قسم اول منصرم کہ اس میں جو جز آیا فنا ہوگیا اس کے بعد دوسرا آیا تو جب سابق تھا لاحق نہ تھا اب کہ لاحق آیا سابق معدوم ہوگیا تو مجتمع فی الوجود نہیں ہو سکتے یہ ہے زمانہ و حرکت قطعیہ، یہ پانچواں تناقض ہے۔

ثامناً سب کہ اور خود مشدق کو مسلّم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ غیر قار ہیں جب خارج میں متصل وحدانی ہیں قطعاً قار ہوئے۔ یہ چھٹا تناقض ہے۔ مشدق نے باب الحرکت میں کہا حرکت قطعیہ موجود فی الاعیان ہے نہ بوجہ قرار ذات کہ اجزا مجتمع ہوں کسی آن میں موجود ہو بلکہ بوجہ فنا و انقطاع تو حرکت قطعیہ و زمانہ دونوں اپنی ذات میں متصل وحدانی ہیں مگر جو آن فرض کرو ان کے وجود کی ظرف نہیں بلکہ وُہ زمانہ ماضی و مستقبل میں ہے جو فاصل ہے، ماضی یہ نہیں کہ فنا ہوگیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے ماضی ہے کہ اس سے پہلے تھا، اور مستقبل یہ نہیں کہ ابھی وجود میں نہ آیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے مستقبل ہے کہ اس کے بعد ہے یہی حال حرکت قطعیہ کا ہے، خلاصہ یہ کہ وہ کسی آن میں نہیں آن اُن کا ظرف نہیں، اُن کے غیر قار فی الخارج ہونے سے یہی مراد ہے ہاں ازمان میں قار ہیں۔

اقول اوّلاً تقضی و تصرم یعنی فنا و انقطاع مان کر فنا و انقطاع سے انکار وہی تناقض ہے مگر اُسے اسی پر ڈھالا کہ ماضی اس آن کے اندر نہیں اس کے اعتبار سے منقضی و منصرم ہے یُونہی مستقبل اس آن کے اندر نہیں اس کے لحاظ سے متجدد ہے غیر قار ہونے کا یہ حاصل ہے دنیا بھر میں کسی امتداد کو قار نہ رکھے گا مسافت قطعاً قار ہے مگر متحرک جس آن میں ہو اس کی ایک حد معیّن میں ہوگا کہ جتنا حصہ مسافت کا طے ہولیا اس حد میں ہرگز نہیں اس سے پہلے منقضی ہوچکا اور جو حصہ بعد کو طے ہوگا وہ بھی اس حد میں ہرگز نہیں اس کے بعد آئے گا تو مسافت بھی غیر قار اور منصرم و متجدد ہوئی، اور بلحاظ حرکت بھی مسافت میں جو نقطہ دو حصّوں میں حدِ فاصل فرض کرو ہرگز

کوئی حصہ اس حد میں موجود نہیں اپنی اپنی جگہ موجود ہیں یونہی زمانے میں جو آن حد مشترک ہو تو دونوں حصے اس میں نہیں اپنے اپنے موقع پر موجود ہوتے ہیں خود محقق نے اسی جگہ کہا کہ اسے یوں سمجھو جیسے مکان کے اعتبار سے جسم کا حال کہ وہ خود متصل واحد مکان واحد میں موجود ہے اور جب وہم میں اس کے دو حصے لو تو یہ مکان میں جمع نہ ہوں گے ہر حصہ دوسرے کے مکان میں بھی معدوم ہوگا اور بیچ میں جو حد مشترک لی ہے اس میں بھی معدوم ہوگا مگر ہر ایک اپنی اپنی جگہ موجود ہے اگر کہئے قرار کے لئے ہر شئی میں اس کے حدود معتبر نہیں کہ کسی شے کے حصے اس کے کسی حد میں نہیں ہوسکتے تو سب غیر قار ہو جائیں بلکہ معتبر صرف حد زمانہ ہے کہ آن ہے تمام قارات ایک آن میں موجود ہیں اور زمانہ کسی آن میں موجود نہیں لہذا غیر قار ہوا۔

اقول غیر قار وہ کہ بوجہ تجدد و تصرم کسی آن میں نہ ہو زمانے کا آن میں نہ ہونا اس وجہ سے نہیں اُسے تو بتمامہ موجود بالفعل بلکہ علی الدوام مانتے ہو بلکہ اس کی وجہ وہی ہے کہ آن اس کی حد ہے اور کسی شئی کے حصے بکلی کسی حد میں نہیں ہوسکتے اگر اس قدر عدم قرار کو کافی ہے تو ہر قار غیر قار ہے ورنہ زمانہ کیوں غیر قار ہے۔

ثانیاً حرکت قطعیہ جبکہ اول تا آخر اپنے زمانے میں موجود ہے بلا شبہہ بعد حدوث ہر آن میں موجود ہے، آن اس کی حد نہیں کہ اس میں نہ ہوسکے تو یہ غیر قار کیوں ہوئی۔ مجرد تدریج فی الحدوث اگر غیر قار کردے تو زمانہ بھی غیر قار ہو۔

ثالثاً بایں معنی زمانہ ذہن میں بھی قار نہیں کہ امتداد متصور فی الذہن میں جو آن اس کے دو مفروض حصوں میں حد فاصل لو ہرگز کوئی حصہ اس حد میں نہیں ایک اس سے سابق ہے دوسرا لاحق۔ اگر کہئے جب سارا اتصال ذہن میں معاً متصور تو بالبداہۃ تصور ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الذہن ہے۔

اقول جب سارا اتصال خارج میں معاً متحقق تو بالبداہۃ تحقق ہر آن میں پورا اتصال موجود فی الخارج ہے، بالجملہ آن کو اگر ظرف وجود ہر حصہ لو تو وہ جیسا خارج میں نہیں ذہن میں بھی نہیں، اور اگر ظرف حکم بالوجود علی الکل لو تو وہ جیسا ذہن میں ہے قطعاً خارج میں بھی مان رہے ہو، جس آن میں تم نے زمانہ پر بتمامہ متصل وحدانی ہونے کا حکم کیا اس آن میں کل زمانے پر حکم وجود فی الخارج کیا یا نہیں۔ مغالطہ یہ دیتے ہو کہ خارج میں نفی قرار کے وقت آن کو ظرف وجود لیتے ہو اور ذہن میں اثبات قرار کے وقت آن کو ظرف حکم بالوجود، حالانکہ اول پر

ذہن میں بھی قار نہیں اور وہم پر خارج میں بھی قار ہے۔ بالجملہ زمانے کے وجود خارجی ماننے میں مشدق کی تمام سعی مردود و بیکار ہے۔ مشدق نے اواخر فصل زمان میں کہا عدم قرار بمعنی امتناع اجتماع ۱۰۶/۱ ہے۔

اقول یہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہوگیا اجتماع فی الوجود الخارجی ممتنع ہے تو یہ ہمارا عین مقصود اور تمہارا زعم مردود، اگر اجتماع فی الحد الحاصل ممتنع ہے تو یہ ہر قار میں حاصل، مشدق نے یہیں اس سے پہلے کہا کہ عدم قرار کا صرف یہ حاصل کہ اگر اس میں اجزا فرض کئے جائیں تو ان میں ایک کا وجود پہلے ہو دوسرے کا بعد۔

اقول وجود خارجی بوجود منشا مراد یا وجود فی الانتزاع اول میں تقدم تاخر کہاں کہ کل بوجود واحد متصل موجود بالفعل مانتے ہو اور ثانی سے اگر عدم قرار ہوا تو وجود ذہنی میں نہ خارج میں۔ عکس اس کا جو تم مانتے ہو، دیکھئے معنی عدم قرار میں کیا کیا بے قراریں مشدق کو لاحق ہیں اور بنتی ایک نہیں۔

ابطال دلائل وجود حرکت بمعنی القطع

مشدق نے باب حرکت میں ادعا کیا کہ خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود بدیہی ہے۔

اقول حاش بلکہ خارج میں اس کا عدم بدیہی ہے، مبدء سے منتہی تک کوئی شے ممتد متصل وحدانی ہرگز خارج میں نہیں بلکہ ایک شئی منقضی متجدد ہے جس کا ہر حصہ پہلے کی فنا پر آتا اور خود فنا ہو کر دوسرے کے لئے جگہ چھوڑتا ہے۔ اس سے ذہن میں ایک اتصال موہوم ہوتا ہے اپنے شیخ کی اور خود اپنی نہ سنی کہ جب تک حرکت ہو رہی ہے وہ اتصال موجود نہیں اور جب ہو چکی سب فنا ہوگیا۔ مشدق کے حاشیہ میں حمداللہ نے وجود خارجی حرکت قطعیہ پر یہ دلیل نقل کی کہ حرکت توسطیہ بسیط غیر منقسم ہے جو اجزائے مسافت پر منطبق نہیں ورنہ منقسم و غیر منقسم کا انطباق لازم آئے وہ صرف ان حدود پر منطبق ہے جو مسافت میں فرض کی جائیں اور ہر دو حد کے بیچ میں جو مقدار مسافت رہی اس پر منطبق نہیں تو اگر خارج میں صرف حرکت توسطیہ ہی موجود ہو تو چاہئے کہ متحرک کا اجزائے مسافت پر اصلاً گزر نہ ہو بلکہ ہر حد مفروض سے دوسری تک طفرہ کرے اور بیچ میں تمام مقادیر کو چھوڑتا جائے۔

اقول اولاً تو حرکت توسطیہ ضرور طفرے کرتی ہے، طفرہ جیسے حرکت قطعیہ میں محال ہے

یونہی توسطیہ میں۔

ثانیاً جہلِ شدید یہ کہ یہاں کچھ حدودِ معینہ معروضہ لیں کہ انھیں پر مرور ہوا اور بیچ کی سب مقداریں متروک، حالانکہ حدود کی کچھ تعیین نہیں، ہر دو حد کے وسط میں جو مقدار ہے اُس میں بھی حدود فرض ہونگی اور اُن پر بھی قطعاً مرور ہوا اور ان چھوٹی حدوں کے بیچ میں جو چھوٹی مقداریں ہیں اُن میں بھی حدود فرض ہوسکتی ہیں اُن پر بھی قطعاً گزر ہوا یونہی غیر متناہی تقسیم میں، تو ہر جزء مسافت حد فرض ہوسکتا ہے اور ہر حد پر مرور خود مانتے ہو تو ہر جزء مسافت پر یقیناً مرور ہوا۔ فلسفہ کے مستدلین ایسے ہی ہوتے ہیں۔

ابطالِ دلائلِ وجودِ زمانہ

وہ چند شبہات ہیں۔

شبہہ ۱: ہم یقیناً جانتے ہیں کہ طرفین مسافت کے درمیان ایک امکان یعنی اتساع ہے جس میں حرکت ایک حدِ معین سرعت پر واقع ہوسکتی ہے یعنی اس سے بطی ہو تو اس مسافت کو اُس مقدار اتساع سے زائد میں قطع کرے گی اور اسرع ہو تو کم میں یا بطی ہو تو اس مقدار اتساع میں اس مسافت سے کم طے کرے گی اور سریع تو زیادہ اسی اتساع کا نام زمانہ ہے اور یہ ہرگز کسی توہم پر موقوف نہیں، اگر ہم وادہام معدوم ہوں جب بھی طرفین مسافت میں یہ اتساع ضرور ہے تو یہ حکم ایجابی بنظرِ واقع صادق ہے تو ضرور یہ اتساع یعنی زمانہ موجود خارجی ہے اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جس کی ہم نے تلخیص کی۔ یہی دلیل ابن سینا سے آج تک ان متفلسفوں کی بہت بڑی دستاویز ہے اور وہ بوجوہ محض مردود۔

اولاً صدق ایجاب کو اگر درکار ہے تو موضوع کا وجود واقعی اور وہ وجود خارجی سے عام ہے۔

اقول فوقیت سماء ثابت ہے، یہ حکم ایجابی قطعاً صادق و واقعی ہے اور اس سے فوقیت کا وجود خارجی لازم نہیں۔

ثانیاً یہ جو سرعت و بطوء اور مسافت کم یا زیادہ طے کرنا لے رہے ہو یہ سب حرکت قطعیہ میں ہے۔ حرکت توسطیہ کہ محض توسط بین المبدء والمنتہی ہے نہ سریع ہو نہ بطی نہ مسافت کی کمی بیشی سے متغیر اور حرکت قطعیہ باتفاق فریقین امر موہوم تو اُس کی مقدار یعنی یہی اتساع جو

اس کی کمی بیشی کا اندازہ کر رہا ہے ضرور موہوم ہے (مواقف موضحاً)۔

شبہہ ۲: بداہۃً معلوم کہ زمانہ قابلِ زیادت ونقصان ہے حرکت کہ ایک مسافت میں ایک زمانے میں ہوئی ضرور اس کا نصف اس سے کم میں ہوا۔ اور امرِ عدمی قابلِ زیادت ونقصان نہیں۔ لاجرم زمانہ امرِ وجودی ہے۔ یہ اول سے بھی زیادہ فاسد وکاسد ہے۔ شک نہیں کہ طوفانِ نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثتِ سید المرسلین صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم تک جو زمانہ ہے وہ اس سے اکثر ہے جو بعثتِ سیدنا موسٰی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثتِ اقدس تک (مواقف) یونہی آج سے ختمِ ماہِ حاضر تک جو زمانہ ہے وہ اس سے کم ہے جو آج سے دو ماہ آئندہ تک حالانکہ ماضی مستقبل سب معدوم ہیں۔

اقول یہ سندیں مناسب نہیں کہ فلسفی اور اس کے متبوع تمام ماضی ومستقبل کو موجود مانتے ہیں بلکہ یوں کہئے کہ شک نہیں کہ معدل النہار کرۂ ثوابت پر ہر چھوٹے سے بڑا ہے اور ہر ایک اس کے قریب سے دور والا بعید بڑا ہے اور ہر فلک کا منطقہ فلک کے ہر اس چھوٹے سے چھوٹے منطقے سے بڑا ہے اور ہر قطر اور محور محور سے بڑا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی شے موجود خارجی نہیں بلکہ قطرہ سیالہ وشعلہ جوالہ کے خطِ آبی ودائرۂ آتشی لیجئے وہ بھی قطعاً چھوٹے بڑے بھی ہوسکتے ہیں اور نصف وثلث بھی۔ **حل** یہ کہ تمھاری دلیل شکلِ ثانی ہے یعنی زمانہ قابلِ تفاوت ہے اور کوئی معدوم قابلِ تفاوت نہیں، یا شکلِ اول ہے اگر عکسِ کبرٰی کو کبرٰی کرو اور کبرٰی کو اس کی دلیل کہ سالبہ کلیہ کنفسہا منعکس ہے بہرحال صغرٰی میں قابلیت خارج میں مراد تو ہرگز مسلم نہیں بلکہ اولِ نزاع ہے اور مطلق مراد اگرچہ ذہن میں ہو تو کبرٰی میں اگر قابلیتِ خارجی مقصود تو حدِ اوسط متکرر نہیں اور یہاں یہی مطلق مقصود، تو معدوم سے اگر معدوم فی الخارج مراد تو صراحۃً باطل اور سندیں وہی قطر ومحور ومنطقہ اور معدومِ مطلق تو اتنا ثابت ہوا کہ زمانہ معدومِ مطلق نہیں، نہ یہ کہ موجود خارجی ہے۔

شبہہ ۳: باپ کا بیٹے پر وجود میں تقدم قطعاً واقعی ہے اور بداہۃً زمانی ہے اور زمانہ موہوم ہو تو اس کے اعتبار کا تقدم بھی موہوم ہو حالانکہ واقعی ہے۔ اسے بھی بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا۔ یہ بھی مردود ہے تقدم امرِ عقلی ہے نہ خارجی، ولہذا اعدام کو عارض ہوتا ہے عدمِ حادث اس کے وجود سے پہلے ہے اور جب وہ عقلی ہے تو مابہ التقدم کا خارجی ہونا کیا ضرور۔
(مواقف)

اقول شک نہیں کہ تقدم وتاخر نسبتیں ہیں اور نسب اعیان سے نہیں، اسی قدر بس ہے

اور اُس سند کی کہ عدم حادث مقدم ہے حاجت نہیں جس پر ارادہ ہو کہ اس کا تقدم بالطبع ہے اور کلام اس میں ہے جسے بالذات عارض ہو اور اس کے سبب سے وجود پدر یا عدم حادث کو۔

اقول، حل بر قیاس سابق ہے دلیل یہ قیاس مرکب ہے کہ زمانہ ما بہ التقدم الواقعی ہے اور ما بہ التقدم الواقعی موہوم نہیں اور جو موہوم نہیں موجود ہے، مقدمہ ثانیہ میں اگر موہوم سے مراد معدوم فی الخارج ہے تو مسلّم نہیں بلکہ اول نزاع ہے واقعی کے لئے خاص خارجی کیا ضرور، اور اگر مخترع محض مراد اور مقدمہ ثالثہ میں معدوم فی الخارج تو حدِ اوسط مکرر نہیں۔ اور اگر یہاں بھی مخترع مراد تو اب موجود سے اگر موجود فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدم اختراع سے خارجیت کب لازم، اور اگر مطلق موجود مراد تو صحیح ہے اور اب اتنا ثبوت ہوا کہ زمانے کے لئے ایک نحو وجود ہے نہ کہ خاص خارجی۔

شبہہ ۴: نافیِ زمانہ زبان سے انکار کرتے اور دل میں خوب مانے ہوئے ہیں، اُسے دنوں، مہینوں، برسوں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، وقائع معاملات کی تاریخیں اس سے منضبط کرتے ہیں، اپنی عمریں دراز اعدا کی کوتاہ چاہتے ہیں (ہشدق)۔

اقول اولاً گرفتاران زمانہ زبان سے موجود خارجی کہتے اور دل میں خود اس سے منکر ہیں کہ اُسے بغیر قار منقضی متصرم مان رہے ہیں۔

ثانیاً نفی واقعیت نہیں کی جاتی اور جو کچھ مذکور ہوا مستلزم خارجیت نہیں فلاسفہ منطقۃ البروج کو بروج درجات و دقائق و ثوانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔ اُن سے تقویمات و انظار و اتصالات منضبط کرتے ہیں۔ اپنے لئے اضافات مثل ابوت اعدا کے لئے سلوب مثل عمی کی تمنا کرتے ہیں حالانکہ ان میں سے کوئی کچھ موجود خارجی نہیں۔

ثالثاً اس کی تقسیم اور ایک حصہ دراز ایک کوتاہ ہونا تمہارے نزدیک بھی نہیں مگر ذہنی پھر اُس سے وجود خارجی کیونکر لازم بلکہ واقعیت بھی لازم مجرد قسمت نہیں خطِ آبی و دائرہ ناری بھی صالح تقسیم ہیں۔

شبہہ ۵: وجود ذہنی تین قسم ہے:

ایک اختراعی محض جیسے انیاب اغوال۔

دوم وہ کہ شے کو اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے کوئی حالت واقعی عارض ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اُسی شے کے تصور پر موقوف ہوگی کہ اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے ہے مگر اُس کے

بعد کسی تعقل ذہنی کی محتاج نہ ہوگی کہ اختراعی نہیں واقعی ہے مثلاً جب کسی نے اپنے ذہن میں "زید قائم" حکم کیا خود اسی سے لازم آیا کہ اس کے ذہن میں ایک موضوع دوسرا محمول ہے اگرچہ وہ وضع و حمل کا تصور نہ کرے لیکن جب تک ذہن میں یہ حکم نہ تھا وضع و حمل بھی نہ تھے۔

سوم کسی شے کی حالت خارجی سے منتزع جیسے فوقیت و عمی یہ قسم اضافیات و سلوب میں منحصر ہے اور ظاہر ہے کہ نہ زمانہ اختراع محض ہے نہ کسی موجود ذہنی کو عارض کہ اسے تصور نہ کریں تو زمانہ ہی نہ ہو نہ وہ اضافت یا سلب ہے، لاجرم موجود خارجی ہے (مشرق فصل الظنون فی الزمان) یہ محض زخرف ہے۔

اولاً منتزع من الخارج کا سلب و اضافت میں حصر مردود، حرکت فلک سے جو دوائر صغار و کبار منطقہ سے قطبین تک منتزع ہوتے ہیں قطعاً اس کی حالت خارجیہ سے منتزع ہیں اور سلب و اضافت نہیں۔

ثانیاً اقول موجود ذہنی واقعی کا دو میں حصر ممنوع، کیوں نہیں جائز کہ کوئی شئی ذہن میں اصالۃً پیدا ہو کہ نہ خارج سے منتزع ہو نہ کسی موجود ذہنی کی حالت، جیسے خود انتزاع کہ کسی موجود ذہنی کا وصف نہیں بلکہ موجود ذہنی اس سے پیدا ہوتا ہے اور منتزع بھی نہیں ورنہ انتزاع کے لئے انتزاع درکار ہو اور جانب مبدء تسلسل لازم آئے کہ منتزع کا وجود انتزاع پر موقوف، اور یہ اعتباریات میں بھی محال فافہم[عہ] (تو سمجھ لے۔ ت)۔

عہ یشیر الی ان لقائل ان یقول ان الانتزاع من اعمال الذھن وھو و اعمالہ کالتصور والحکم من الموجودات الخارجیۃ و انما الموجود الذھنی ماوجودہ بعمل الذھن فافھم وفیہ ان الکلام فی السند الخاص لا یجدی المستدل ولا یغنیہ من جوع ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ انتزاع تو ذہن کے اعمال میں سے ہے۔ اور وہ اور اس کے اعمال جیسے تصور و حکم موجوداتِ خارجیہ سے ہیں۔ موجود ذہنی تو وہ ہوتا ہے جس کا وجود ذہن کے عمل سے ہو، تو سمجھ لے، اور اس پر یہ اعتراض ہے کہ کسی سند خاص میں کلام مستدل کو نفع نہیں دیتا اور نہ بھوک میں اسکے کام آتا ہے۔ (ت)

ثالثاً اقول خود کہتے ہو کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کرچکے اور تمہارے سب اگلوں کو اعتراف تھا کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو زمانہ ایک موجود ذہنی کو عارض ہوا اور جب یہ برہان سے ثابت تو اس پر یہ استبعاد کہ زمانہ تصور پر موقوف ہوگیا تصور نہ ہو تو زمانہ ہی نہ ہو محض جہالت ہے، ہاں ایسا ہی ہوگا پھر کیا محال ہے بلکہ ایسا ہی ہونا واجب کہ مقدار حرکت ہونے کو یہی لازم۔ اس کا جواب جہلا کی طرف سے ادعائے بداہت ہوتا ہے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں تو زمانہ ضرور ہوگا۔

اقول بڑھانا ہم جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں زمانہ ہرگز نہ ہوگا اور جواب ترکی بہ ترکی وہ ہے کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ اگر فلک و حرکت نہ ہوں زمانہ ضرور ہوگا، اس پر سفہا کہتے ہیں بداہت وہم ہے جب زمانہ اسی کی مقدار تو بے اس کے کیونکر ہوسکتا ہے ہم کہتے ہیں وہ تمہاری بداہت وہم ہے جب زمانہ ایک امر ذہنی کی مقدار تو بے ذہن و ذاہن کیونکر ہوسکتا ہے، فرق اتنا ہے کہ تم جس پر تکذیب بداہت کرتے ہو یعنی زمانے کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا وہ ہرگز ثابت نہیں، جیسا کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے، تو تمہاری تکذیب کاذب ہے اور ہم جو تمہاری بداہۃ وہمیہ کا رد کرتے ہیں اس پر برہان ناطق ہے تو ہمارا رد صادق ہے۔

رابعاً حالت خارجی سے منتزع کا وجود ذہنی بھی تصور شیٔ پر موقوف، تو اس میں اور قسم دوم میں فرق کرنا یہاں سلب و اضافت میں حصر لینا اور وہاں یہ کہنا کہ وہ کسی تصور پر موقوف اور زمانہ ایسا نہیں اور شق اختراعی بڑھانا محض تطویل و تہویل ہے اصل اتنی ہے جو تمہارے دلوں میں ملا دی گئی ہے کہ زمانے کا وجود اذہان پر موقوف نہیں، اگر یہ ثابت ہو تو پھر کسی تطویل و تہویل کی کیا حاجت، خود ہی مدعا ثابت۔ اور اگر یہ ثابت نہیں اور بے شک نہیں تو اسے پیش کرنا صراحۃً مصادرہ علی المطلوب ہے اور تمہاری دلیل مردود و مسلوب، اس مصادرے کے چھپانے ہی کے لئے یہ تشقیق و شقشقہ تھا تشدق اسی کا نام ہے۔

شبہہ ۶: زمانہ اگر انتزاعی ہو تو ضرور ہے کہ اس کا منشا انتزاع کم متصل غیر قار موجود فی الخارج ہو ورنہ تسلسل لازم آئے، اسی منشا موجود خارجی کا نام زمانہ ہے۔ (ملاحسن علی المتشدق)

اقول اولاً کیا ضرور ہو کہ منشاء وہم ہو بلکہ شکل ذہنی جس کے اتصال سے یہ کم منتزع ہے۔
ثانیاً کیا محال ہے کہ وہ متکمم ذہنی کسی موجود خارجی غیر متکم سے منتزع ہو۔
ثالثاً کیا ضرور ہے کہ وہ منتزع عنہ غیر قار الذات ہو ممکن کہ بجسب نسب متجدد ہو تو تسلسل لازم آیا، نہ کسی غیر قار کا خارج میں وجود، اور یہاں ایسا ہی ہے زمانہ حرکت قطعیہ سے منتزع ہے اور وہ حرکت توسطیہ بسیطہ کے تجدد نسب سے۔

تنبیہ جلیل: اقول احادیث میں ہے کہ ایام و شہور محشور ہونگے۔ جمعہ و رمضان شفیع و شہید ہوں گے۔ ہر مہینہ اپنے ہر قسم وقائع کی گواہی دے گا سوائے رجب کے کہ حسنات بیان کرے گا اور سیئات کے ذکر پر کہے گا میں بہرا تھا مجھے خبر نہیں، اس لئے اسے شہر اصم کہتے ہیں۔ ہر مہینہ اپنے آنے سے پہلے خدمت اقدس حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ میں حاضر ہوتا اور جو کچھ اس میں ہونے والا ہے سب عرض کرتا اس سے زمانے کے وجود خارجی پر استدلال نہیں ہو سکتا یہ ارواح ہیں کہ ان معانی سے متعلق ہیں یا عالم مثال کے تمثلات جن میں اعراض متجسد ہوتے ہیں۔ خود اس فقیر نے ایک سال جس سے پہلے کشش باراں ہو چکی تھی فصل بارش کے دوسرے مہینے کو جسے ہندی میں ساون کہتے ہیں ایک نہایت سیاہ فام تر و تازہ فربہ حبشی کی شکل میں دیکھا کہ میرے کمرے کے دروازے پر آکر کھڑا ہوا، ساون میں خوب کالی گھٹائیں آئیں اور زور شور سے برسیں۔

رد شبہہ کے لئے دو باتیں بس ہیں،

اول شہور و ایام زمانے کے اجزائے ممتازہ منفرزہ ہیں اور زمانے کے اجزا کا ایسا وجود خارجی مخالفین بھی نہیں مانتے۔

دوم سارا دن اور پورا مہینہ مجتمع حاضر ہوگا حالانکہ مخالفین بھی خارج میں اس کا اجتماع اجزا محال جانتے ہیں۔ بہر حال امور آخرت کو امور دنیا پر قیاس نہیں کر سکتے وہاں اعمال کہ اعراض ہیں میزان میں رکھ کر تولے جائیں گے جب وہ قیام بالذات اعراض کے قیام بالذات کا موجب نہ ہوا وجود خارجی وجود خارجی کا مستوجب نہ ہوگا۔

فاستقم وتثبت ثبتنا الله وایاك بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا وفی

سیدھا ہو جا اور ثابت قدم رہ، اللہ تعالٰی ہمیں اور تجھے ثابت رکھے حق بات پر دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں۔ اے اللہ!

الاٰخرۃ اٰمین۔ ہماری دعا کو قبول فرما۔ (ت)

مقام بست وہفتم

زمانے کے لئے خارج میں کوئی منشاِ انتزاع بھی نہیں۔

اقول اس کا منشاِ انتزاع حرکت قطعیہ[1] ہے یا توسطیہ[2] یا آناً فاناً[3] حدود مفروضہ مسافت سے اس کی نسبت متجددہ[4] یا آن سیال[5] یا اُس کا سیلان[6] یا مسافت[7] یا اس کا اتصال[8] یا نسب متجددہ[9] یا اُس کے اتصال سے حرکت کا اتصال عرضی[10] یا متحرک[11] یا اس کا اتصال یا تجدد نسب[12]، ان کے سوا تیرھویں کوئی چیز ایسی متعلق نہیں جس سے انتزاع زمانہ کا توہم ہوسکے، اور ان بارہ[12] میں کوئی صالح انتزاع زمانہ نہیں اس کے لئے چار شرطوں کی جامعیت لازم۔

(۱) امتداد کہ بسیط غیر منقسم سے انتزاع امتداد معقول نہیں۔

(۲) عدم قرار کہ قار من حیث ھو قار سے انتزاع غیر قار نامتصور۔

(۳) وجود خارجی کہ اسی میں کلام ہے۔

(۴) اس کا وجود زمانے پر موقوف نہ ہو تاکہ دَور نہ ہو۔

اُن بارہ میں سے کوئی شے ان چاروں شرائط کی جامع نہیں۔

شرطِ اول سے حرکت توسطیہ و آن سیال خارج کہ بسیط غیر منقسم ہیں۔

شرطِ دوم سے یہ دونوں اور مسافت و متحرک اور اُن کے اتصال یہ چھ خارج کہ قار ہیں۔

شرطِ سوم سے باقی چھ نیز آن سیال، مسافت خارج کہ ہم ثابت کر آئے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اس کا اتصال عرضی بدرجۂ اولیٰ اور یہ کہ آن سیال اور اس کا سیلان محض اختراع بے اصل ہے اور نسبتوں کا اعیان سے نہ ہونا بدیہی شرط چہارم سے سیلان آن اور تینوں تجدد نسب بلکہ حرکت قطعیہ اور اس کا اتصال عرضی بھی یہ چھ خارج ہم مقام ۲۵ میں ثابت کر آئے کہ سیلان آن بلحاظ زمان ہی ہے اور تجدد کا زمانے پر توقف بدیہی کہ وہ نہیں مگر یہ کہ آن سابق میں نسبت یہ تھی اور لاحق میں یہ، اور عنقریب ہم مقام ۲۸ میں ثابت کریں گے کہ حرکت قطعیہ زمانے پر موقوف اور اس کا اتصال عرضی اُس کی ذات پر موقوف ہونا ظاہر تو زمانے کا ان سے انتزاع دَور ہے۔ تو روشن ہوا کہ خارج میں کوئی منشاء نہیں جس سے انتزاع زمانہ ہوسکے۔ اگر کہئے جب خارج میں نہ زمانہ نہ اس کا منشاء انتزاع تو انیاب اغوال کی طرح محض

اختراع، اور یہ عقلاً باطل اور نقلاً ابتداع۔

اقول ہاں متشدق اور اس کے متبوعوں کے طور پر ایسا ہی ہے کہ وہ اسے موجود خارجی مانتے ہیں حالانکہ خارج میں نہ وہ نہ منشاء، اور ایسی شے کو بحکم وہم موجود فی الخارج سمجھنا ہی انیاب اغوال کا اختراع ہے۔ لیکن موجود ذہنی کو موجود ذہنی جاننا اختراع نہیں واقعیت ہے۔ جیسے معقولات ثانیہ کو اسے انیاب اغوال سے کہنا جنون۔ ہم اوپر ثابت کر چکے کہ زمانہ ممکن کہ کسی حالت ذہنیہ سے منتزع ہو ممکن کہ بلا انتزاع اصالۃً ذہن میں موجود ہو اور دونوں صورتوں پر انیاب اغوال سے نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ نافع : اقول حق یہ ہے کہ یہ ایک سخت کمند غیبی ہے کہ وہم کی گردن میں ڈالی گئی اور عقول ناقصہ کے سراس میں پھنس گئے فلبسنا علیھم ما یلبسون[۱] (اور ہم نے ان پر وہی شبہ دکھا جس میں اب پڑے ہیں۔ ت) کے زبردست ہاتھوں نے اس دارالامتحان میں اس کا حلقہ اتنا سخت محکم کر دیا کہ ؎

تو چنداں کہ اندیشی گرد و بلند　　سر خود برون ناوری زین کمند

(تو جتنا اندیشہ کرے گا وہ اور بلند ہوگی، اس کمند سے اپنے سر کو نہیں بچایا جا سکتا)

ان کی ناقص عقلوں میں آ ہی نہیں سکتا کہ بھلا زمانہ کیونکر محض موہوم ہو اُن کی بداہت وہم حکم کرتی ہے کہ اگر ذہن و ذاہن کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا حالانکہ وہی بداہت حکم کرتی ہے کہ اگر فلک و حرکت کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا۔ سے بداہت وہم کہتے ہوئے کیوں نہیں کہتے اتنی بات وسواس نے اُن کے دلوں میں ڈالی اور یہ وہ پہلا جنیا دکا پتھر تھا جس پر صدہا کفریات کی عمارت چنتے چلے گئے جب زمانہ خود موجود متاصل ہے ضرور ازلی ابدی ہوگا ورنہ زمانے سے پہلے یا بعد زمانہ لازم آئے اور جب وہ سرمدی ہے ضرور حرکت فلکیہ کہ اُن کے زعم میں یہ اسکی مقدار ہے ازلی ابدی ہے تو فلک الافلاک قدیم ہے پھر استحالۂ خلا سے نیچے کے افلاک و عناصر قدیم ہیں غرض عالم قدیم ہے اور جو ان سے بھی زیادہ بد عقل تھے اُن پر یہ گتھی اور بھی کڑی لگی انکی عقل میں بھی نہیں آ سکتا کہ کوئی موجود زمانے سے خارج ہو ایسی ہی وہم پروری اُن پر مکان و جہت سے پڑی بھلا جو کسی جگہ نہ ہو کسی طرف نہ ہو کسی وقت میں نہ ہو موجود کیسے ہو سکتا ہے، ناچار

---

[۱] القرآن الکریم ۶/۹

انھوں نے اپنے معبود کو زمانی مکانی جہت میں مستقر مان کر خاصہ ایک جسم بنا دیا، لاحول و لاقوۃ الا باللہ العلی العظیم (نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

مقام بست و ہشتم

زمانہ موجود ہو خواہ موہوم کسی حرکت کی مقدار نہیں ہو سکتا۔

اقول ظاہر کہ زمانہ حرکت توسطیہ کی مقدار ہونا ناممکن کہ وہ متجزی ہی نہیں، یہ امتداد وہ ممتد نہیں یہ غیر قار تو ضرور اگر ہوگا تو حرکت قطعیہ کی مقدار ہوگا تو وجود زمانہ وجود حرکت قطعیہ پر موقوف کہ معروض کو عارض پر تقدم بالذات، اور حرکت قطعیہ کا نہ صرف تشخص بلکہ نفس ماہیت انتقال پر موقوف کہ یہ اس کی ایک نوع ہے تو اُسے اس، تقدم بالذات، اور انتقال بداہۃً تقدم منتقل عنہ پر موقوف، اگر منتقل عنہ پہلے نہ تھا انتقال کس سے ہوا، اور پر ظاہر کہ یہاں سابق و لاحق جمع نہیں ہو سکتے ورنہ انتقال انتقال نہ ہوا اور تمھاری تصریحوں سے وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں نہیں ہوتا مگر زمانی۔ اور بلاشبہہ تقدم زمانی وجود زمانہ پر موقوف تو وجود زمانہ وجود زمانہ پر کئی درجے مقدم، اس سے زائد کیا محال درکار۔

الحمد للہ ہماری اس تقریر سے دفع ہو رکا وہ حیلہ جو افق المبین و قبسات باقر وغیرہا میں کیا گیا و دفع و دور ہو گیا دور یوں قائم کیا جاتا تھا کہ زمانہ کی مقدار حرکت ہے، حرکت پر موقوف اور حرکت کا وجود ممکن نہیں مگر سُرعت و بطوء کی ایک حد معین پر اور سُرعت و بطوء بے تقدر زمانہ ناممکن، تو حرکت زمانہ پر موقوف، اور اس کا جواب یہ دیا تھا کہ زمانہ ماہیت حرکت پر موقوف ہے اور ماہیت میں سُرعت و بطوء کچھ داخل نہیں، یہ حرکت شخصیہ کو درکار، تو تشخص حرکت زمانی پر موقوف ہوا، اور دور نہیں جیسے مقدار جسم جسم پر موقوف اور جسم اپنے تشخص میں مقدار کا محتاج۔ ظاہر ہے کہ ہماری تقریر سے اُسے کچھ مس نہیں۔ ہم نے خود ماہیت حرکت کا زمانہ پر توقف ثابت کیا ہے، مباحث یہاں اور بھی ہیں جن کے ایراد سے اطالت کی حاجت نہیں۔

مقام بست و نہم

زمانہ کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں بلکہ نہ ہونا ثابت ہے، شے کو معدوم

ماننے سے اُس کی مقدار کا عدم بالبداہت لازم آتا ہے (کوئی عاقل گمان نہیں کرسکتا کہ جسم تو معدوم ہے مگر اس کا طول وعرض باقی ہے) زمانہ اگر مقدار حرکت فلکیہ ہوتا تو اس کے عدم سے اس کا عدم بدیہی ہوتا اور یہ تصور کرنا کہ فلک نہیں اور زمانہ ہے ایسا تصور ہوتا کہ حرکت نہیں اور ہے حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ اس کے خلاف پر یقین ہوتا ہے کہ اگرچہ نہ فلک ہوتا نہ اس کی حرکت' جب بھی ایک امتداد جس سے تقدم وتاخر وماضی ومستقبل ہوں ضرور ہوتا' اور اگر تصور کریں کہ فلک نہ تھا پھر ہوا یا ساکن تھا پھر متحرک ہوا یا آئندہ فلک یا اس کی حرکت نہ رہے جب بھی وہ امتداد تھا اور رہے گا (کہ تھا اور نہ تھا اور پھر آئندہ سب اُسی سے مشتق ہیں) فلسفی کا زعم یہ کہ یہ بداہت بداہت وہم ہے جیسے وہم کا یہ زعم کہ فلک الافلاک کے باہر غیر متناہی فضا ہے محض تحکم ہے یہ امتداد (جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے جسے ہر بچہ اور ہر ابلہ جانتا ہے) اس پر یقین دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ حرکتِ فلک کو موجود مانیں یا معدوم' اگر یہ حکم عقل کا ہے تو دونوں حالتوں میں اور وہم کا ہے تو دونوں میں یہ تفرقہ کہ حرکتِ فلک ماننے کی حالت میں تو یہ حکم حکمِ عقل ہے اور نہ ماننے کی حالت میں حکمِ وہم ہے محتاجِ برہان ہے حرکتِ فلک نہ ماننے کی حالت میں اگر اذہان اسے قبول کرسکتے ہیں کہ وہ امرِ واضح جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے) نہ ہوگا تو حرکتِ فلک ہونے کی حالت میں اسے کیوں نہ قبول کرسکیں گے (لیکن وہ دونوں حالتوں کو اس کے قبول وانکار میں یکساں پاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ امرِ واضح کوئی جداگانہ شئی ہے جس کے ماننے کو فلک وحرکتِ فلک سے کوئی تعلق نہیں (شرح مقاصد بتلخیص وترتیب وایضاح بزیادۃ الاہلۃ منا)

اقول کلام بہت چکیلا ہے مگر یہاں مفید نہیں وصفِ شئی اگر اسی وصف سے کہ فلاں شئی کا وصف ہے مشہور ومعلوم ہو تو بیشک رفع شئے سے اس کا رفع بدیہی ہوگا اور اگر وہ فی نفسہٖ معلوم وتیقّنی اور اس کا وصف شئے ہونا معلوم ومسلّم نہ ہو اگرچہ وہ واقع میں وصف

؎ علامہ نے یہاں یہ زائد کیا کہ لہٰذا آج تک کسی عاقل نے یہ زعم نہ کیا کہ حرکتِ فلک کا ازلی ابدی ہونا بدیہی ہے۔

اقول عدمِ حرکت سے عدمِ زمانہ کی بداہت اسے مستلزم نہیں کہ حرکتِ فلک کی سرمدیت بدیہی ہو یہ جب ہوتا کہ زمانہ کی سرمدیت بدیہی ہوتی ۱۲ منہ غفرلہٗ۔

شئے ہو تو ہرگز رفعِ شئی سے اس کا رفع خیال بھی نہ کریں گے اور وہ یقین جو اُن کو اُس وصف پر بالاستقلال حاصل ہے وجودِ شئی و عدمِ شئی کی تقدیروں سے نہ بدلے گا، اُن کے نزدیک استقلال سے واقع میں اس کا استقلال لازم نہیں، تو اس بیان سے مقدارِ حرکتِ فلک ہونے کی نفی نہیں ہوتی وہاں جہاں وہ زمانے کے وجودِ خارجی پر کہتے ہیں کہ ہم قطعاً جانتے ہیں کہ ذہن نہ ہوتا جب بھی زمانہ ہوتا، وہاں یہ تقریر مفید ہے جس طرح ہم نے مقام ۲۶ میں ذکر کی اور ہمیں اس پر استدلال کی حاجت نہیں مدعی مخالف ہے اس کی دلیل کا ابطال ہی بس ہے بلکہ ہم اُسی کی دلیل سے ثابت کر دیں گے کہ زمانہ حرکتِ فلک کی مقدار نہیں فلسفی اپنے زعم پر دلیل یہ گھڑتا ہے کہ زمانہ مقدارِ حرکت ہے اور ازلی و ابدی تو حرکتِ مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا ایک ہی حرکت ہو تو بعد نامتناہی لازم یا پلٹ پلٹ کر ہو تو ہر پلٹے پر سکون ضرور کہ وہ حرکت مستقیمہ متصل نہیں اور اس کے سکون سے زمانہ کہ اس کی مقدار ہے منقطع ہو جائے گا، لاجرم مقدارِ حرکتِ مستدیرہ ہے اور واجب کہ یہ حرکت ہر حرکت سے سریع ہو ورنہ زمانہ اسرع کی تقدیر سے عاجز رہے گا حالانکہ جملہ حرکات اُس سے اندازہ ہوتی ہیں اور واجب کہ سب حرکتوں سے ظاہر تر ہو کہ اُس کی مقدار زمانہ ہر غبی و جاہل پر ظاہر ہے اور وہ نہیں مگر حرکتِ یومیہ جس سے رات، دن، مہینے، برس اندازہ کئے جاتے ہیں۔ اور واجب کہ جو جسم اس سے متحرک ہے بسیط ہو کہ مختلف الطبیعۃ اجزاء سے مرکب ہو تو ہر جزء اپنے حیزِ طبعی سے جدا ہو کر قسراً اسی حیزِ کل میں ہوا، اور قسر کو دوام نہیں تو انجام کار اجزاء متفرق ہو جائیں اور جسم ٹوٹ کر حرکت نہ رہے زمانہ قطع ہو جائے اور جب وہ بسیط ہے تو واجب کہ کرہ ہو کہ بسیط کی یہی شکلِ طبعی ہے تو ثابت ہوا کہ وہ جسم جس کی مقدارِ حرکت زمانہ ہے وہی کرۂ بسیطہ متحرک بحرکتِ مستدیرہ ہے جس کی حرکت حرکتِ یومیہ ہے اور وہ نہیں مگر فلک الافلاک۔ اور یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فلک اور اس کی حرکت ازلی ابدی ہیں۔

اقول حاش بلکہ فلسفہ کا کذب و سخف۔

اولاً ہم ثابت کر چکے کہ زمانہ مقدارِ حرکت ہی نہیں۔

ثانیاً باذنہٖ تعالٰی روشن کریں گے کہ وہ قطعاً حادث ہے۔

ثالثاً مقام ۲۱ میں واضح ہو چکا کہ حرکاتِ مستقیمہ کا اتصال جائز۔

رابعاً نہ سہی پھر انقطاعِ زمانہ ہی کیا محال۔

خامساً وجوبِ انقطاعِ قسر کا رد مقام ۱۴ میں گزرا۔

سادساً ان سب سے قطع نظر ہو تو اس کا حرکت مستدیرہ وضعیہ ہونا ہی کیا ضرور، کیوں نہیں جائز کہ کسی دائرے یا مدار بیضی عدسی شلجمی اہلیلجی پر حرکت اینیہ جوابیہ لاتناہی بعد لازم نہ تخلل سکون۔

سابعاً غایت یہ کہ اس حرکت سے اسرع نہ ہو نہ کہ وہی اسرع ہو۔

ثامناً اگر اس کی بساطت ضرور تو ہم ثابت کر چکے کہ افلاک بسیط نہیں تو ضرور زمانہ مقدار حرکت فلک نہیں۔

تاسعاً بسیط کی شکل طبعی کرہ ہونے سے شکل طبعی ہونا کب واجب، جیسے تین عنصر کرویت پر نہیں۔

عاشراً زمانہ کا اظہر اشیاء سے ہونا کیا اسے مستلزم کہ وہ حرکت بھی ایسی ہی اظہر ہو جس کا مقدار حرکت ہے خود شدید الخفا ہے لاکھوں عقلاء سے نہیں مانتے، اور اگر یہ بھی ایسا ہی ظاہر ہو تا جب بھی خاص اس حرکت کا ظہور کیا ضرور، عام اذہان میں اتنا ہونا کہ یہ کسی حرکت کی مقدار ہے اس حرکت کے معلوم ہونے کو کب مستلزم۔

حادی عشر یہ بھی ماننا تو اب ضرور ہے کہ وہ حرکت حرکت فلک نہ ہو کہ حرکت فلک سخت اشد الخفا ہے ہیأت جدیدہ والے تو سرے سے فلک ہی نہیں مانتے اور ہیأت اسلامیہ فلک کا متحرک ہونا قبول نہیں فرماتی، اور عام اذہان بھی اس سے خالی تو ضرور یہ حرکت حرکت یومیہ حرکت شمس ہے جس سے ہر جاہل ہر بچہ تک آگاہ اور بلاشبہ اظہر الحرکات ہے۔ ہیأت جدیدہ اگرچہ ہنگام ادعا اسے براہ جہالت منسوب بزمین کرے مگر اعمال و محاسبات میں وہ بھی حرکت شمس ہی کہتی اور لکھتی اور اس کے مدار منطقۃ البروج کا نام "آف دی سن" (OF THE SUN) رکھتی ہے یعنی شمس کا راستہ، نہ آف دی ارتھ (OF THE EARTH) زمین کا۔

ثانی عشر بساطت کا شگوفہ بھی یہی گل کھلاتا ہے، ہم مقام اول میں ثابت کر چکے کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مصمتہ بے جوف ہے اور شمس ہی ایسا ہے نہ کہ فلک تو ضرور حرکت یومیہ شمس ہی کی حرکت ہے نہ فلک کی تشدق زیادہ چالاک ہے، اس نے تمام احتمالات کا احاطہ کرکے ماوراے مطلوب کا ابطال چاہا اور کہا حرکات مستقیمہ و کمیہ و کیفیہ نیز تمام طبعیہ و قسریہ سب حادث ہوتی ہیں اور حادث کو زمانہ درکار، تو زمانہ کہ ان پر متقدم ہے

اُن کی مقدار نہیں ہوسکتا نیز مستقیمہ طبعیہ سے پہلے تحدید جہات درکار، اور وہ نہ ہوگی مگر ایسے جسم سے جس کی حرکت مستدیرہ واجب اور قسریہ بے امکان طبعیہ نہیں تو یوں بھی زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہوسکتا۔ نیز حرکت کو اتصال مسافت کے ذریعہ سے جو اتصال عرضی ملتا ہے وہ علتِ زمانہ ہے اور حرکات کیفیہ بلکہ بحیثیت کیف کے لیے بھی اتصال مسافی نہیں صرف اتصالِ زمانی ہے تو اس وجہ سے بھی یہ خارج ہوگئیں اور نہ رہی مگر حرکت مستدیرہ ازلیہ ابدیہ وہی زمانہ بناسکتی اور وہ نہیں مگر حرکت فلک۔

اقول اولاً حرکت مطلقاً ہوسکتی ہی نہیں مگر حادث کہ وہ انتقال ہے اور انتقال موجب مسبوقیت اور ازل مسبوقیت سے پاک اور قدم نوعی کی گتھیاں[عہ] ہم پہلے ہی کاٹ چکے ہیں تو حرکت سے علی الاطلاق ہاتھ دھولو، اور زمانہ کے مقدار حرکت ہونے کو استعفا دو۔

ثانیاً طبعیہ کا عدم دوام یا اس پر مبنی کہ مستدیرہ طبعیہ نہیں ہوسکتی اور مستقیمہ کا دوام لامتناہی بعد کو مستلزم ورنہ تخلل سکون لازم یا اس پر کہ طبعیہ نہ ہوگی مگر جب حالت منافرہ پائی جائے اور وہ نہ ہوگی مگر قاسر سے اور قسر کو دوام نہیں یا اس پر طبعیہ طلب مقتضائے طبعیہ کے لیے ہے اسے پاکر سکون واجب اور طبعیہ کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال، اور ہم ثابت کرچکے کہ پانچوں مقدمے باطل و ممنوع ہیں، چہارم کا ابطال مقام دہم میں گزرا۔

ثالثاً یونہی قسریہ کا عدم دوام یا اس لیے ہے کہ مستدیرہ قسریہ نہیں ہوسکتی نہ مستقیمہ دائمہ نہ قسر کو دوام، اور تینوں باطل ہیں۔

رابعاً کمیہ کا دوام کیوں محال نمو دائم کے لیے بھی بعد غیر متناہی درکار نہیں، ممکن کہ ایک بار گز بھر نمو ہو پھر آدھ گز پھر پاؤ گز، یونہی الی غیر النہایۃ کہ تقسیم ذراع نامتناہی ہے اور کبھی دو گز تک بھی مقدار نہ پہنچے گی نہ کہ غیر متناہی اور قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر نہ ہونا مقام ۲۲ میں باطل ہوچکا اور ذبول میں تو کوئی وقت ہی نہیں کہ تجزیہ جسم نامتناہی ہے۔

خامساً یونہی دوام حرکت کیفیہ کا استحالہ ممنوع۔

سادساً انقطاع زمانہ ہی کیا محال، پھر دائماً کی کیا حاجت۔

سابعاً ہم مقام ۲۶ میں ثابت کرچکے کہ مطلقاً حرکت محتاج زمانہ ہے تو زمانہ اسکی

عہ بالفتح بمعنی گندگی ۱۲ الجیلانی

مقدار نہیں ہوسکتا۔

ثامنًا تحدید جہات کا قضیہ بھی طے ہوچکا۔

تاسعًا غلط ہے کہ محدد کا استدارہ واجب بلکہ ہم ثابت کرچکے کہ باطل۔

عاشرًا یہ بھی غلط کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں۔

حادی عشر ہر ایک کی مسافت اس کے لائق ہے حرکت کمیہ کہ ذبول یا تکاثف ہے جو اس کی مسافت جسم تعلیمی ہے کہ ہر آن مقدار گھٹے گی اور وہ ضرور اتصال رکھتا ہے اس کے ذریعہ سے کمیہ کو بحیثیت کمیہ ہونے کے اتصال عارض ہوگا اگرچہ نمو و تخلخل میں بحیثیت اینیہ ہوتا۔

ثانی عشر تم تو آن سیال کو اسم زمانہ کہتے ہو اتصال مسافی کیسا۔

ثالث عشر کیوں نہیں جائز کہ مستدیرہ دائمہ ارادیہ کسی دائرہ وغیرہ خط منحنی واحد پر کسی کی حرکت ہو۔

رابع عشر سب جانے دو وہ مستدیرہ دائمہ ارادیہ حرکت فلک ہی ہونا کیا ضرور، کیوں نہ حرکت شمس ہو۔

خامس عشر تا سابع عشر آگے وہی شعریات گائے کہ یہ اظہر المقادیر ہے، تو وہ اظہر الحرکات و اسرع الحرکات ہونا چاہئے اور اس پر وہی سابق کے ۹ و ۱۰ و ۱۱ وارد۔

ثامن عشر شطرنج میں بغداد بڑھایا کہ جس جسم کی یہ حرکت ہے چاہئے کہ وہ سب اجسام کو محیط ہو یہ کیوں، یہ اس لئے کہ شیخ چلی یونہی کہہ گئے ہیں، یہ ہیں اس کی وہ خرافات مضحکہ جن کو کہتا ہے: حکمت حقہ حقیقیہ یقینیہ واجب الاتباع ولاحول ولا قوۃ الا باللّٰہ العلی العظیم (نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ت)

مقام سیم

زمانہ حادث ہے۔

حجت ۱: زمانے کو مقدار حرکت کہتے ہو اور ابھی واضح ہوچکا کہ حرکت کا قدم محال۔

حجت ۲: روشن ہوچکا کہ وہ موہوم ہے، خارج میں اس کا وجود درکنار سب سے ضعیف تر انحائے وجود خارجی یعنی وجود منشا تک اس کے لئے نہیں پھر سب سے اعلیٰ یعنی وجود ازلی کیسے ہوسکتا ہے۔

حجت ۳ : برہانِ تطبیق کہ ایامِ زمانہ ماضی میں بے تکلف جاری خصوصاً اس متشدق اور اس کے متبوعوں کے طور پر کہ تمام ازمنہ ماضیہ ومستقبلہ کو موجود بالفعل مانتا ہے تو یہاں وہ فلسفی عذر بارد بھی نادارد۔

حجت ۴ : یونہی برہانِ تضایف۔

حجت ۵ تا ۷ : ظاہر ہے کہ یوم یا جزء زمانہ ماضی وسابق سے مسبوق ہے تو باقی دلائل ابطالِ قدمِ نوعی بھی قائم۔

کشف معضلہ وباللہ التوفیق (اور توفیق اللہ تعالٰی ہی کی ہے۔ت) اہلِ انصاف کے نزدیک بحث ختم ہوگئی، مخالف کو گنجائشِ دم زدن نہ رہی، جب تک ان حجج ساطعہ سے عہدہ برآ نہ ہولے وانّٰی لہ ذٰلک (اور اس کے لئے یہ کہاں۔ت) فلسفی اگر قدمِ زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے بقانونِ مناظرہ سب کے معارضہ کو ایک حجت بس ہے نہ کہ سات، مگر بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہہ باطلہ کا خلجان زائل نہیں ہوتا جب تک بالخصوص اُسے نہ توڑا جائے لہٰذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہٖ تعالٰی اس مزلہ معضلہ کی بیخ کنی کردیں جس پر آج تک کے متفلسفہ کو ناز ہے وہ یہ کہ زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہوا اور شک نہیں کہ یہاں قبل وبعد کا اجتماع محال، تو یہ قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم۔ مواقف ومقاصد وتجرید طوسی وطوالع الانوار علامہ بیضاوی وشروح علامہ سید شریف وعلامہ تفتازانی وفاضل قوشجی وشمس اصفہانی وشرح دیگر طوالع منسوب بہ تفتازانی وتہافت الفلاسفہ للامام حجۃ الاسلام وللعلامۃ خواجہ زادہ میں اس کے متعدد جواب دیے گئے جن میں فقیر کو کلام ہے کما بیّنّا علٰی ھوامشہا

عہ ھی خمسۃ اجوبۃ وثم سادس لغیرھم۔

عہ یہ پانچ جواب ہیں اور اس جگہ ایک چھٹا جواب بھی ہے جو مذکورہ بالا علماء کے علاوہ کسی نے دیا ہے۔

(۱) قال الامام حجۃ الاسلام قدس سرہ الزمان حادث ولیس قبلہ ولعنی بقولنا ان اللہ تعالٰی

(۱) امام حجۃ الاسلام غزالی قدس سرہٗ نے فرمایا: زمانہ حادث ہے اور اس سے پہلے زمانہ نہیں ہے، اور ہم جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالٰی

(باقی برصفحہ آئندہ)

(جیسا کہ ہم نے ان کے حواشی میں بیان کیا۔ ت) فیض قدیر عزجلالہٗ سے جو کچھ قلب فقیر پر فائض ہوا حاضر کیے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مقدم على العالم والزمان انه کان ولاعالم ثم کان ومعه عالم فلو يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شیئ ثالث و ان

عالم اور زمانے سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی موجود تھا اور عالم موجود نہ تھا پھر اللہ تعالٰی موجود تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی موجود تھا، تو ان الفاظ کا مطلب صرف اتنا ہے پہلے ایک ذات موجود تھی اور دوسری ذات موجود نہ تھی، پھر دو ذاتیں موجود تھیں۔ اس سے یہ لازم (باقی برصفحہ آئندہ)

★اقول رحمه الله الامام و ايانا به حق العبارة ان يقال ثم كان وهو مع العالم فهو تعالٰى مع كل شئ و تعالٰى ان يكون معه شئ معية متعالية عن المعية المتعارفة المشتركة فى المعنى المتساوية فى الاثنين وهو معكم اينما كنتم[1] ولم يرد انتم معه بل الاولٰى فى التعبير ثم كان العالم والله معه كيلا يوهم كونه ثانيا لله عزوجل ۱۲ منہ غفرلہ۔

★اقول (میں کہتا ہوں) اللہ تعالٰی امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے وسیلے سے ہم پر رحم فرمائے عبارت اس طرح ہونی چاہئے تھی "ثم کان وهو مع العالم" پھر اللہ تعالٰی عالم کے ساتھ موجود تھا، پس اللہ تعالٰی ہر شَے کے ساتھ ہے اور وہ بلند ہے اس سے کہ کوئی شَے اس کے ساتھ ہو، اس کی معیت معروف معیت سے بلند ہے جس میں دو چیزیں کسی معنی میں شریک ہوتی ہیں اور ان میں مساوات ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے: "وهو معکم اینما کنتم" وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ "انتم معه" تم اس کے ساتھ ہو۔ اس لئے بہتر تعبیر یہ ہے، پھر عالم موجود تھا اور اللہ تعالٰی اس کے ساتھ تھا تاکہ عالم کا اللہ تعالٰی کے لئے ثانی ہونا لازم نہ آئے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

[1] القرآن الکریم ۵۷/ ۴

ربہ ثم برسولہ ، مستعین صلی اللہ تعالٰی وسلم علیہ وعلٰی دو بد اجمعین امین (اس سے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کان الوھم لا یسکت عنہ اھ، و یقال علٰی قیاسہ ھنا انہ کان العدم و لاحادث ثم کان الحادث ولاعدم ھنا ثم الاثبات شیئ ونفی اٰخر ولا ثالث لھما۔ اقول لا یعقل ثم الا بتقدیر ثالث۔

نہیں آتا کہ کسی تیسری چیز کو بھی فرض کیا جاسکے اگرچہ وہم اس بات پر اکتفا نہیں کرتا (اھ) اس پر قیاس کرتے ہوئے اس جگہ پر کہا جائیگا کہ پہلے عدم تھا حادث نہیں تھا، پھر حادث موجود تھا جب کہ عدم نہیں تھا، اس جگہ ایک چیز کا اثبات اور دوسری کی نفی ہے، تیسری کوئی چیز نہیں ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس جگہ تیسری چیز کی تقدیر کے بغیر بات معقول نہیں ہے۔

(۲) لا نسلم التقدم بالزمان مرا، لانہ فرع وجود الزمان (مواقف وشرحہا[2]) اقول تقدم ابینا اٰدم علیہ الصلٰوۃ والسلام علینا بالزمان یعلمہ البلہ والصبیان فلا یسوغ انکارہ موجودا کان الزمان او موھوما وتقدم عدم الزمان علی الزمان بالزمان ولو فی لحاظ العقل محال قطعا۔

(۲) ہم سرے سے نہیں مانتے کہ یہ تقدم زمانی ہو، کیونکہ تقدم زمانی فرع ہے وجود زمان کی (مواقف اور شرح مواقف) اقول حضرت آدم علیہ السلام کا ہم سے مقدم ہونا زمانے کے اعتبار سے بے وقوف اور بچے بھی جانتے ہیں اس لئے اس کا انکار درست نہیں ہے چاہے زمانہ موجود ہو یا موہوم اور عدم زمان کا زمانے پر تقدم زمانی کے ساتھ مقدم ہونا اگرچہ لحاظِ عقل میں ہو قطعاً محال ہے۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

[1] تہافت الفلاسفۃ فی العقائد والکلام

[2] شرح المواقف

اُس کے رسول سے مدد مانگتا ہوں، اللہ تعالٰی آپ پر اور آپ کے تمام متعلقین پر درود وسلام نازل فرمائے۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

(۳) التحقیق ان الزمان وھمی ولیس امراً موجوداً من جملۃ العلوم یتصف بالقدم او الحدوث[1] (مقاصد وشرحہا) وتبعہ المتعاصران القوشجی وخواجہ زادہ ولفظہ لیس امرا موجودا لیلزم من انتفاء حدوثہ قدمہ[2] اقول اولاً قد اجمعنا علٰی حدوثہ ففیہ انکار لاصل والدعوٰی وثانیاً لاشک فی واقعیۃ الزمان وقد نطق بہ نصوص القراٰن "واللّٰہ یقدر الّیل والنھار[3]" وما التقدیر الا لامتداد "یولج الّیل فی النھار ویولج النھار فی الّیل[4]" ای یرفع تارۃ مقدار ھذا علٰی ذلک والاخرٰی

(۳) تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک موہوم امر ہے، امر موجود نہیں ہے بلکہ یہ از قبیل معلومات ہے قدم اور حدوث کے ساتھ متصف ہوتا ہے (مقاصد وشرح مقاصد) صاحبِ مقاصد کی پیروی ان کے دو معاصروں علامہ قوشجی اور خواجہ زادہ نے کی ہے، ان کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے: زمانہ امر موجود نہیں ہے تاکہ اس کے حادث نہ ہونے سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے۔ اقول (۱) ہمارا اس بات پر اجماع ہے کہ زمانہ حادث ہے اس جواب میں تو اصل دعوٰی ہی کا انکار کردیا گیا ہے (۲) زمانے کے امر واقعی ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، نصوصِ قرآن اس کی گواہی دے رہی ہیں "واللّٰہ یقدر الّیل والنّھار" اللہ دن اور رات کا اندازہ مقرر فرماتا ہے اور اندازہ امتداد ہی کا مقرر کیا جاتا ہے، "یولج الّیل فی النھار ویولج النھار فی الّیل" رات کو دن میں داخل کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیۃ لاہور ۱/۲۴۲

[2] تہافت الفلاسفۃ لخواجہ زادہ

[3] القرآن الکریم ۷۳/۲۰

[4] ؍؍ ؍؍ ۵۷/۶

اے اللہ! ہماری دُعا کو قبول فرما)۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بالعکس وذلك ان القدر الاوسط لکل منهما اثنا عشرۃ ساعۃ فتارۃ یدخل اللیل فی ساعات النہار فتصیر اربع عشر ساعۃ مثلاً ویبقی النہار عشرۃ وتارۃ بالعکس "ان عدۃ الشہور عند اللہ اثنا عشر شہرا فی کتب اللہ یوم خلق السموات والارض"[1] ھذا النص اٰیۃ علی واقعیۃ الزمان وعلی حدوثہ معا بیدی الدھر اقلب اللیل والنہار[2] الی غیر ذٰلك وانّی لیس وجودہ فی الاعیان کما دل علیہ

یعنی کبھی اس کی مقدار اُس پر زیادہ کرتا ہے اور کبھی اس کے برعکس فرماتا ہے اور یہ اس طرح کہ دن اور رات کی درمیانی مقدار بارہ گھنٹے ہے پس کبھی رات کو دن کی ساعتوں میں داخل فرمادیتا ہے تو رات مثلاً چودہ گھنٹوں کی ہوجاتی ہے اور دن دس گھنٹوں کا رہ جاتا ہے اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔ ان عدۃ الشہور عند اللہ اثنا عشر شہرا فی کتاب اللہ یوم خلق السموات والارض بے شک مہینوں کی گنتی اللہ کے پاس ۱۲ مہینے ہے اللہ کی کتاب میں جب آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا۔ یہ آیت بہت واضح طور پر زمانے کے امر واقعی اور حادث ہونے پر دلالت کرتی ہے بیدی الدھر اُقلّب اللیل والنہار میرے ہی ہاتھ میں زمانہ ہے میں دن اور رات

(باقی برصفحہ آئندہ)

[1] القرآن الکریم ۹/ ۳۶

[2] صحیح البخاری باب وما یھلکنا الا الدھر ۲/ ۷۱۵ و باب قول اللہ تعالٰی یریدون ان یبدلوا کلام اللہ ۲/ ۱۱۱۹
صحیح مسلم کتاب الالفاظ باب النہی عن سب الدھر قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/ ۲۳۷
سنن ابی داؤد باب فی الرجل یسب الدھر آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۳۵۹
مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرہ المکتب الاسلامی بیروت ۲/ ۲۳۸

جواب اوّل: اقول وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) ممکن کو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

البرهان فلا محيص عن وجوده في الاذهان اذا لم تجز مسبوقيته بالعدم وجب كونه في الذهن من الازل فيلزم قدمه وقدم الذهن قال في المقاصد وشرحها فان ثبت وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث[1] اقول نعم ولكن امتنع على هذا الوهمي سبق العدم كما علمت وليس وهميا بمعنى المخترع بل يدفع به كونه موهوما اذ لو كان موهوما لم يكن قبل التوهم ولو لم يكن قبل التوهم لكان قبل التوهم ولو كان قبل التوهم لم يكن موهوما الطرفان ظاهران والوسط لجريان المعضلة في الوجود الذهني كجريانها في العيني فينتج ان لو كان موهوما

کا رَدّ و بدل کرتا ہُوں، اس کے علاوہ دوسری آیات بھی ہیں، اور جب زمانہ خارج میں موجود نہیں ہے جیسے کہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ وہ اذہان میں موجود ہے اور جب عدم اس سے مقدم بتقدم زمانی نہیں ہوسکتا تو ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے ذہن میں تھا، اس طرح نہ صرف زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا بلکہ ذہن کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے، زمانہ جو مقدارِ حرکت ہے اگر اس کا وجود ثابت ہو جائے تو تمام حوادث کی طرح اس امرِ وہمی کے اعتبار سے عدم کا اس سے پہلے ہونا محال نہیں ہوگا۔ **اقول** (میں کہتا ہوں) ٹھیک ہے لیکن عدم کا اس وہمی پر مقدم ہونا محال ہے جیسے کہ تم جان چکے ہو، زمانے کے وہمی ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اختراعی ہے، بلکہ دلیل سے اس کے وہمی اختراعی ہونے کا رد کیا جاسکتا ہے اور وہ یُوں کہ اگر زمانہ وہمی امر ہو تو توہم سے پہلے نہیں ہوگا اور اگر توہم سے پہلے موجود نہیں ہوگا تو وہ توہم سے پہلے موجود ہوگا

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۳۴۳

اگر بشرط وجود لو تو اس کا عدم محال ہوگا اور بشرط عدم تو وجود۔ یونہی بشرط استمرار انقطاع اور بشرط

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لم یکن موھوما فیثبت انہ غیر موھوم بل موجود فی الاعیان، فان قلت المتکلمون ینکرون الوجود الذھنی اقول مرجعہ عند التحقیق الی انکار حصول الاعیان بانفسہا فی الاذھان والا فھو مردود بالبرھان کما بینہ فی شرح المقاصد ومصادم لبداھۃ الوجدان کما یعرفہ کل فاھم وقاصد۔ اما ھذا الذی ذکر فحق بلا مریۃ ویلزم القائل بحصولھا بانفسہا عرضیۃ الجوھر لقیامہ بالذھن واعتذار ابن سینا ان الجوھر ما من شانہ القیام بنفسہ اذا وجد فی الاعیان بھت بحت فالجوھر لایتبدل بتبدل الظرف والا تبدلت الذات وبالجملۃ ذات لا قیام لھا الا بغیرھا

———— اور اگر توہم سے پہلے موجود ہو تو موہوم نہیں ہوگا، دونوں طرفیں تکا ہر ہیں اور متوسط کا وجود ذہنی میں جاری ہونا اسی طرح مشکل ہے جس طرح وجود خارجی میں مشکل ہے، نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر وہ موہوم ہوا تو موہوم نہیں ہوگا بلکہ خارج میں موجود ہوگا (سوال) متکلمین تو وجود ذہنی کا انکار کرتے ہیں (جواب) تحقیق یہ ہے کہ وہ موجودات خارجیہ کے بذاتہا ذہنوں میں حاصل ہونے کا انکار کرتے ہیں ورنہ ان کا انکار دلیل سے باطل ہے جس طرح علامہ نے شرح مقاصد میں بیان کیا اور بداہت وجدان کے مخالف ہے جیسے کہ ہر سمجھنے اور قصد کرنے والا جانتا ہے، لیکن وہ مطلب جو ہم نے بیان کیا ہے وہ حق ہے اور جو یہ کہتا ہے کہ اشیاء خود ذہن میں حاصل ہو جاتی ہیں اس پر جوہر کا عرض ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جوہر ذہن کے ساتھ قائم ہو جائے گا۔ ابن سینا کا یہ عذر پیش کرنا کہ جوہر وہ موجود ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو قائم بنفسہ ہوگا یہ محض سینہ زوری ہے، جوہر ہونا ایسی چیز نہیں جو ظرف کے بدلنے سے بدل جائے ورنہ ذات تبدیل ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ وہ ذات جو صرف غیر کے ساتھ قائم ہے قطعی طور پر

(باقی برصفحہ آئندہ)

انقطاع استمرار۔ کلام اس میں نہیں بلکہ نفس ذات ممکن میں، وہ ان میں کسی کی نہ مقتضی نہ منافی،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تباین بالقطع ذاتا تقوم بنفسها فثبت ان الحصول بالشبح لا بعین۔

اس ذات کے مباین ہے جو قائم بنفسہا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ شے کی ذات ذہن میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کا شبح (عکس) حاصل ہوتا ہے۔

(۴) لیس تقدم عدم الزمان علی وجودہ بالزمان بل بتقدم اجزاء الزمان بعضها علی بعض[1] (مقاصد وشرحہ وخواجہ زادہ وتجرید) اعنی التقدم بالذات لا بامر زائد علیها السید) وھو قسم سادس للتقدم[2] (تجرید وشرحہ فی مباحث السبق) ولا نسلم ان التقدم والتاخر داخلان فی مفہوم اجزاء الزمان وانما جاء ھذا فی الامس والغد لاخذ الزمان مع التقدم المخصوص و التاخر امانفس اجزائه مثلا بل غایته لزوم التقدم والتاخر فیها لکونها عبارۃ عن اتصال غیر قار

(۴) زمانے کے عدم کا اس کے وجود پر مقدم ہونا بالزمان نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے جیسے زمانے کے بعض اجزاء بعض پر مقدم ہیں (مقاصد، اس کی شرح، خواجہ زادہ اور تجرید) یعنی تقدم بالذات ہے ایسے امر کی وجہ سے نہیں جو ذات سے زائد ہے، اور یہ تقدم کی چھٹی قسم ہے (تجرید اور اس کی شرح تقدم کی مباحث میں) اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تقدم اور تاخر اجزاء زمان کے مفہوم میں داخل ہے، یہ بات امس (گزشتہ کل) اور غد (آئندہ کل) میں اس لئے آئی ہے کہ زمانے کو تقدم مخصوص اور تاخر کے ساتھ لیا گیا ہے، جہاں تک زمانے کے نفس اجزا کا تعلق ہے تو ان میں تقدم وتاخر ماخوذ نہیں، زیادہ سے زیادہ لزوم تقدم وتاخر ہے کیونکہ اجزاء زمانہ اتصال غیر قار سے عبارت (باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المواقف المقصد الثانی فی حقیقۃ الزمان منشورات الشریف الرضی قم ایران ۵/۱۰۵
شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث المبحث الثانی دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۱۳۴

[2] تجرید (طوسی)

تو یہ سب اس کے لئے ممکن بالذات ہیں، اب عدم زمانہ قطعاً ممکن ہے ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو

33

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولو سلم فالحادث من حیث الحدوث ایضا کذٰلک اذ لامعنی لہ سوی ان یکون وجودہ مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق فی الاقسام الخمسۃ مستندا الی السبق فیما بین اجزاء الزمان فانہ لیس زمانیا بمعنی ان یوجب التقدم فی زمان لایوجد فیہ المتأخر ولا یضرنا تسمیتہ زمانیا بمعنی اٰخر[1] وشرح مقاصد وسلک خواجہ زادہ مسلکا اٰخر فقال اجزاء الزمان ذکر سندا للمنع فلا یضر درجہ فی السبق الزمانی لان انتفاء السند لایستلزمہ انتفاء المنع[2] اقول اولاً کل ذٰلک لاینفع مالم یرد فوات القبلیۃ المعیۃ للمعیۃ لاتکون الا زمانیۃ ودفعہ عند العقول المحبوسۃ فی سجن الزمان غیر یسیر فان امتناع الاجتماع انما یتأتی بامتداد

ہیں اور اگر تسلیم کرلیا جائے تو حادث بھی اسی طرح ہے کیونکہ حادث کا یہی معنی ہے کہ جس کا وجود عدم کے بعد ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کرلیا جائے تو ہم نہیں مانتے کہ تقدم پانچ قسموں میں منحصر ہے اور اس منع کی سند یہ ہے کہ زمانے کے اجزا میں تقدم اور تاخر پایا جاتا ہے حالانکہ یہ تقدم اس معنی کے اعتبار سے زمانی نہیں ہے کہ تقدم ایسے زمانے میں پایا جائے جس میں متاخر نہ پایا جائے، اس تقدم کو اگر کسی دوسرے معنی کے اعتبار سے زمانی کہا جائے تو وہ ہمیں نقصان نہیں دیتا (شرح مقاصد) خواجہ زادہ نے ایک دوسرا راستہ اختیار کیا ہے، انھوں نے کہا کہ اجزاء زمان کا ذکر منع کی سند کے طور پر کیا گیا ہے لہذا اسے اگر تقدم زمانی میں داخل مان لیا جائے تو نقصان نہیں ہے کیونکہ سند کے رد ہونے سے منع کا رد ہونا لازم نہیں آتا۔ اقول (میں کہتا ہوں کہ) (۱) یہ سب گفتگو اس وقت تک فائدہ نہیں دے گی جب تک اس بات کو رد نہ کیا جائے کہ وہ قبلیت جو معیت کو محال قرار دیتی ہے وہ صرف زمانی ہی ہوگی اور زمانے کے قید خانے میں مقید عقلوں کے لئے اس کا رد کرنا آسان نہیں کہ

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۲۳۳

[2] تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

33
33

اور قطعاً اس کا ظرف زمانہ میں ہونا محال ورنہ بداہۃً اجتماع وجود وعدم ہو تو یقیناً یہ عدم زمانہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

متجدد منصرم غیر قار اذلولا الامتداد لم تکن فیہ ثنینیۃ فکان کل ما یقع فیہ مجتمعا وکذا لوکان قاراً لاجتمعت اجزاؤہ فی الوجود فکذا ما یقع فیہا امّا المتصرم فلااجزاءٌ منہ یجتمعن وجوداً ولا ما یقع فیہا و لاجزء مع واقع فیہا ولاجزء مع واقع فی اٰخر ولا یعلم ھذا المتصرم الّا بالزمان اذبہ تقدر المتجددات حتی الحرکۃ القطعیۃ المشارکۃ لہ فی التصرم سواء بسواء فان جزءھا الاول لایکون اولا الّا لحصولہ اولا اعنی وقوعہ فی الجزء السابق من الزمان فالمضی والاستقبال انما یعرضان اولاً اجزاء الزمان و

کیونکہ اجتماع اسی وقت محال ہوگا جب ایک ایسا امتداد پایا جائے گا جو نو بنو پیدا ہوتا جائے ختم ہوتا ہو اور مجتمع الاجزاء نہ ہو اس لئے کہ اگر امتداد نہ ہو تو اس میں اثنینیت نہیں ہوگی، تو جو کچھ اس میں واقع ہوگا وہ مجتمع ہوگا، اسی طرح اگر قار (مجتمع الاجزاء) ہو تو اس کے اجزاء وجود میں اکٹھے ہو جائیں گے تو جو چیزیں اس میں پائی جائیں گی وہ بھی اکٹھی ہو جائیں گی، لیکن جو چیز ساتھ ساتھ ختم ہوتی جائے تو نہ اس کے اجزاء وجود میں جمع ہوں گے اور نہ ہی اس میں پائی جانے والی چیزیں جمع ہوں گی اسی طرح اس قار کی کوئی جزء دوسری جزء میں پائی جانے والی چیز کے ساتھ جمع نہیں ہوگی، اور یہ ساتھ ساتھ ختم ہونیوالی چیز زمانے ہی کے ذریعے پہچانی جائیگی، کیونکہ زمانے ہی کے ذریعے متجدد اشیاء کا اندازہ لگایا جاتا یہاں تک حرکت قطعیہ جو تصرم میں زمانے کے ساتھ شریک ہے کیونکہ اس کی پہلی جزء اس لئے پہلی جزء بنے گی کہ وہ پہلے موجود ہوتی ہے یعنی وہ زمانے کی جزء سابق میں پائی گئی ہے۔ پس ماضی یا مستقبل ہونا پہلے اجزاء زمان کو لاحق ہوتا اور

(باقی برصفحہ آئندہ)

یعنی ممکن کہ غیر زمانہ میں ہو اور بحکم مقدمۂ سابقہ اس کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں تو قطعاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بواسطته سائر الاشیاء ولا نعنی بالتقدم الزمانی الا ھذا الشامل للوجوہ الثلثة فیشمل تقدم جزء من الزمان علی جزء اٰخر وجزء عن الواقع فی جزء متاخر والواقع فی متقدم علی واقع فی متاخر ومن ھذا الثالث الحادث وعدمه فاندفع المنع الاول وظھر ان جعله کتقدم اجزاء الزمان فیما بینھا لا یخرجه عن التقدم الزمانی وثانیاً ظھر ان ھذا التقدم والتاخر لیس الا بالزمان سواء دخل فی مفھوم اجزائه اولا، وثالثاً ظھر ان البعدیة الماخوذة فی الحدوث لیست الا زمانیة فلا یستقیم قوله فالحادث کذٰلك، ورابعاً ظھر ان لاحاجة الی الحصر فی الخمس

اس کے واسطے سے باقی اشیاء کو اور ہم تقدم زمانی کا یہی معنی مراد لیتے ہیں جو تینوں قسموں کو شامل ہے: (ا) زمانے کی ایک جزء کا دوسری جزء پر مقدم ہونا (ب) زمانے کی ایک جزء کا مقدم ہونا اس چیز سے جو دوسری جزء میں واقع ہے (ج) جزء مقدم میں واقع ہونے والی چیز کا دوسری جزء میں واقع ہونے والی چیز سے مقدم ہونا حادث، اور اس کا عدم اسی تیسری قسم سے تعلق رکھتا ہے لہٰذا پہلا منع دور ہوگیا اور ظاہر ہوگیا کہ اس تقدم کو زمانے کے اجزاء کے باہمی تقدم کی طرح قرار دینا اسے تقدم زمانی سے نکال نہیں دیتا (۲) ظاہر ہوگیا کہ یہ تقدم اور تاخر زمانی ہی ہے چاہے زمانہ اس کے اجزاء کے مفہوم میں داخل ہو یا نہ (۳) یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ حادث میں جو بعدیت ماخوذ ہے وہ زمانی ہی ہے لہٰذا ان (شارح مقاصد) کا یہ قول فائدہ نہیں دے گا کہ حادث بھی اسی طرح ہے۔ (۴) ظاہر ہوگیا کہ پانچ میں حصر کرنے

(باقی برصفحہ آئندہ)

۱؎ شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس دارالمعارف النعمانیہ لاہور ۱/۲۳۲

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فلیس ھذا الامر الخمس، وخامسا ظھران الاندراج فی الزمان بھذا المعنی مضر قطعا، وسادسا ظھر الفرق بین اجزاء الزمان وبین الحادث وعدمہ فانزھق التسویۃ بین الفریقین، وسابعا لو کان تقدم عدم الحادث علیہ لذاتہ لتقدمہ ایضا عدمہ الطاری لان العدمین لایختلفان ذاتا وبالجملۃ لامحید الا فما ذکرنا من البرھانین فانھما القاطعات لعرق الضلال والحمد للہ ذی الجلال۔

کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ یہ تقدم ان ہی پانچ قسموں میں ہے (۵) زمانی کے اس معنی میں داخل ہونا قطعاً مضر ہے (۶) اجزاء زمان اور حادث کے وجود و عدم کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا، لہٰذا دونوں کو برابر قرار دینا غلط ہو گیا (۷) اگر حادث کے عدم کا اس پر مقدم ہونا لذاتہٖ ہو تو اس کا عدم طاری بھی مقدم ہو گا کیونکہ دونوں عدم ذات کے اعتبار سے مختلف نہیں (اقول حادث جسے لذاتہٖ پہلے قرار دیا جا رہا ہے مراد وہ عدم سابق ہے اس سے یہ کیسے لازم آگیا کہ عدم طاری بھی مقدم ہو گا؟ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر عدم سابق لذاتہٖ مقدم ہو تو عدم طاری اور عدم لاحق بھی لذاتہٖ موخر ہو گا ۱۲ شرف قادری) خلاصہ یہ کہ ہم نے جو دو برہان ذکر کئے ہیں ان سے خلاصی نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں گمراہی کی رگ کو کاٹنے والے ہیں والحمد للہ ذی الجلال۔

(۵) لو اعتبر فی ماھیۃ القدیم والحادث الزمان فالزمان المعتبر ان کان قدیما لایشترط لتقدمہ زمان اٰخر

(۵) اگر قدیم اور حادث کی ماہیت میں زمانہ معتبر ہو تو وہ زمانہ جو معتبر ہے دو حال سے خالی نہیں ہو گا (۱) اگر قدیم ہو تو اس کے قدم کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہو گا ورنہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

نہیں منقطع ہو کر وجود زمانہ ہو سکتا ہے۔ یہی حدوث زمانہ ہے اور قبل زمانہ زمانہ لازم نہیں کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

والالزم للزمان زمان فقد عقل قديم من غير اعتبار الزمان فيعقل مثله في حق الله سبحنه وتعالى وصفاته وان كان حادثا لم يشترط ايضا لحدوثه زمان آخر فقد تصور حدوث من غير اعتبار الزمان فليتصور مثله في حق العالم (خواجه زاده[1] ملخصاً) وحاصله ان الزمان سواء كان حادثا او فرض قديما لا يحتاج في حدوثه ولا قدمه الى زمان آخر فظهر ان ماهية القدم و الحدوث معقول بدون الزمان فيكن كذلك في الله تعالى والعالم والفرق بان ماهية القدم والحدوث مستغنية عن الزمان في الزمان و

زمانے کے لئے زمانے کا ہونا لازم آئے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کے اعتبار کے بغیر قدیم کا تصور کیا جا سکتا ہے، یہی بات اللہ تعالٰی اور اس کی صفات کے بارے میں بھی مان لینی چاہیے اور اگر وہ زمانہ حادث ہے تو بھی اس کے حدوث کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانے کا اعتبار کئے بغیر حدوث کا تصور کیا جا سکتا ہے تو یہی بات اللہ تعالٰی اور کائنات کے بارے میں مان لینی چاہیے (خواجہ زادہ ملخصاً) اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا قدیم فرض کیا جائے وہ اپنے حدوث اور قدم میں دوسرے زمانے کا محتاج نہیں ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ حدوث و قدم کی ماہیت کا تصور زمانے کے بغیر کیا جا سکتا ہے، اسی طرح اللہ تعالٰی اور عالم کے بارے میں بھی مان لینا چاہیے، یہ فرق کرنا کہ قدم اور حدوث کی ماہیت زمان میں زمانے سے مستغنی ہے اور غیر زمانہ

(باقی برصفحہ آئندہ)

[1] تہافت الفلاسفہ للخواجہ زادہ

عدم منقطع زمانہ میں نہ تھا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

محتاجة الیہ فی غیرہ یجعل لکل منہما ماہیتین وھو کما تری۔

اقول الزمان ماخوذ فی القدیم سلبًا ای مالیس قبلہ زمان و فی الحادث ایجابًا ای ماکان قبلہ زمان، وھذا الزمان الماخوذ سواء اعتبر قدیمًا اوحادثًا او مطلقًا لایلزم للزمان زمان ولا تعدد ماھیة شیئ من القدیم والحادث فالزمان قدیم عندھم لانہ لیس قبلہ زمان لاقدیم و لا حادث والزمان الحادث حادث لان قبلہ زمانا قدیمًا ولان زمانا حادثا ایضًا لان قبل کل من الزمان الحادث زمان حادث عندھم کما تقدم۔

(۶) الشیرازی المعروف بصدرا تبعًا لاستاذہ الباقر امن بحدوث العالم والزمان فحاول رد المعضلة بان تناھی مقدار

میں اس کی طرف محتاج ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حدوث وقدوم کی دو دو ماہیتیں ہوں اور یہ ظاہر البطلان ہے۔

اقول (میں کہتا ہوں کہ) قدیم میں زمانہ سلبًا ماخوذ ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ نہیں ہے اور حادث میں ایجابًا معتبر ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ ہے اور یہ زمانہ جو ماخوذ ہے اسے قدیم مانا جائے یا حادث یا مطلقًا اعتبار کیا جائے زمانے کیلئے زمانہ لازم نہیں آتا اور نہ ہی حدوث وقدم میں سے کسی کی ماہیت کا تعدد لازم آتا ہے، زمانہ فلاسفہ کے نزدیک قدیم ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ہے، نہ قدیم اور نہ حادث اور زمانہ جو حادث ہے وہ حادث ہے کیونکہ اس سے پہلے قدیم زمانہ ہے بلکہ اس سے پہلے زمانہ حادث بھی ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر زمانہ حادث سے پہلے زمانہ حادث ہے جیسے کہ اس سے پہلے گزر گیا ہے۔

(۶) صدر شیرازی اپنے استاد میر باقر داماد کی پیروی میں عالم اور زمانے کے حدوث پر ایمان رکھتا ہے اس لئے پیچیدہ اعتراض کا جواب یوں دیتا ہے کہ مقدار کا متناہی ہونا

(باقی برصفحہ آئندہ)

جواب دوم: اقول وباللہ التوفیق (میں کہتا ہوں اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ۔ت)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لایستدعی مسبوقیۃ بالعدم الاتری ان تناھی محدد الجھات لایستلزم تاخرہ عن امرمتقدر موجود او موھوم ملأ او خلأ تاخرامکانیا کذٰلک تناھی الزمان لایستلزم تاخرہ عن امتداد زمانی موھوم او موجود تاخرا زمانیا وان کان الوھم یعجز عن ادراک تناھیہ کما یعجز عن ادراک ان لیس وراء الفلک خلأ ولا ملأ۔ **اقول** لم یکن الزام الزمان قبل الزمان علٰی تقدیر حدوثہ بناء علٰی ان تناھی مقدار یوجب ان یکون وراءہ مقدار من جنسہ کالمکان وراء المکان حتی لو تناھی الزمان لکان وراء الزمان زمان فان ھذا لایصح ان یتفوہ بہ

اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ عدم سے مؤخر ہو، کیا تم نہیں دیکھتے محدد جہات (فلک الافلاک) کے متناہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی امر مقدر، موجود یا موہوم، ملا یا خلا سے مؤخر ہو تاخر مکانی کے ساتھ، اسی طرح زمانے کا متناہی ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ امتداد زمانی موہوم یا موجود سے مؤخر ہو تاخر زمانی کے ساتھ، اگرچہ وہم اس کے متناہی ہونے کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جیسے کہ یہ جاننے سے عاجز ہے کہ فلک الافلاک کے پار نہ خلا ہے اور نہ ملا ہے۔ **اقول** (میں کہتا ہوں) زمانے کے حادث ہونے کی صورت میں زمانے سے پہلے زمانہ ہونے کا لازم آنا اس بنا پر نہیں تھا کہ مقدار کے متناہی ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کے ختم ہونے کے بعد اس کی ہم جنس مقدار ہو جیسے مکان کے بعد مکان ہونا، پس اگر زمانہ متناہی ہو تو زمانے کی انتہا کے بعد زمانے کا ہونا

(باقی برصفحہ آئندہ)

؎ شرح ہدایۃ الحکمۃ فصل فی الزمان مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۱۱ و ۲۱۲

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الامجنون کیف وانہ یکون التناھی علی ھذا موجبا للاتناھی لان ورای کل مقدار مقدارا مثلہ بل علی ان حدوث شیئ لیس معناہ الا الوجود بعد العدم بعدیۃ مجیلۃ للمعیۃ و لیست عندھم غیر الزمانیۃ فمن قبل ھذا لزم قبل الزمان زمان وای مساس بھذا بتناھی المکان فلیس مقتضاہ ان بعد البعد بعدا و شغلا بعد فراغ حتی یلزم تقدیر شیئ ورائہ فقیاس الزمان علی المکان من البطلان ثم استدل ببراھین ابطال التسلسل **اقول** وھو طریق حق کما قدمناہ غیر انھا معارضۃ و نحن فی حل عقدۃ معضلۃ نفسھا کما تقدم واللّٰہ سبحانہ وتعالٰی اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔

لازم ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو صرف پاگل ہی کہہ سکتا ہے، کیونکہ اس بنا پر تو متناہی ہونا غیر متناہی ہونے کو واجب کرے گا اس لئے کہ ہر مقدار کے بعد اس جیسی مقدار ہے، بلکہ الزام کی بنا اس پر تھی کہ کسی شَے کے حادث ہونے کا صرف یہ مطلب ہے کہ عدم کے بعد وجود ایسی بعدیت کے ساتھ پایا جائے کہ جو معیت کو محال قرار دے اور ایسی بعدیت فلاسفہ کے نزدیک صرف زمانی ہے، تو جو شخص اس بات کو تسلیم کرے گا اس پر زمانے سے پہلے زمانے کا موجود ہونا لازم آئے گا، اور اسے مکان کے متناہی ہونے کے ساتھ کیا تعلق ہے، اس کا مقتضا یہ نہیں ہے کہ بعد کے بعد بُعد یا فراغ کے بعد شغل ہو یہاں تک کہ اس کے بعد کسی چیز کی تقدیر لازم آئے پس زمانے کا مکان پر قیاس کرنا باطل ہے، پھر صدر شیرازی نے ابطالِ تسلسل کے براہین سے استدلال کیا ہے۔ **اقول** یہ صحیح راستہ ہے جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں، ہاں اتنا ہے کہ یہ معارضہ ہے اور ہم اس لاینحل عقدہ کو حل کرنے کے درپے ہیں جس طرح کہ اس سے پہلے گزرا۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔ (ترجمہ محمد عبدالحکیم شرف قادری)

ممتنع الاجتماع ہے، اُسی ظرف میں ہونا لازم کہ ایک ظرف میں وجود دوسرے ظرف میں عدم کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے جبکہ وجود اُسی ظرف سے خاص ہو اور اگر وجودِ شے لافی الظرف ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لافی الظرف ہوگا کہ وجود لافی ظرف عدم فی ظرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے۔ اب مفارقات غیر باری عزّوجل مثلاً تمہارے نزدیک عقل اول جن کا وجود زمانے سے متعالی ہے ورنہ مفارق نہ ہوں مادی ہوں کہ زمانہ کہ مادہ میں حال ہے ضرور مادی ہے اُسے حرکت میں حلول سریانی ہے اور حرکت کو جرم میں تو اُسے جرم فلک میں اور مادی میں واقع نہ ہوگا، مگر مادی اور وہ اپنی نفس ذات میں مفارق ہیں تو بالذات وقوع فی الزمان سے آبی ہیں لاجرم اُن کا وجود کسی ظرفِ دیگر میں ہے یا لافی ظرف، بہرحال اُن کا حدوث ممکن بالذات ہے کہ ذات ممکن نہ قدم کی مقتضی نہ عدم کی، تو قطعاً حدوث کی منافی نہیں، جیسے کہ اس کی مقتضی بھی نہیں، یہی حدوث کا امکان ذاتی ہے اور حدوث بے سبقت عدم ممکن نہیں تو ضرور اُن کے وجود پر اُن کے عدم کی سبقت ممکن اور بحکم مقدمہ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر ان کی طرح لافی ظرف یا ظرفِ دیگر میں بہرحال زمانے میں نہ ہوگا، تو روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں برتقدیر حدوث اس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں یا لافی ظرف، اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اُس کا وجود زمانے میں نہیں ورنہ ظرفیۃ الشیئ لنفسہ لازم آئے تو قطعاً برتقدیر حدوث اُس کا عدم سابق زمانہ میں نہ ہوگا اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا، وباللہ التوفیق۔ یہ بات وہی ہے جو اوپر گزری کہ زمانہ کی محکم کمند تمہارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمہاری عقول نا قصہ کے سر پھنس گئے۔ تمہیں وجود کی سابقیت و مسبوقیت بے تصور زمانہ بن ہی نہیں پڑتی، حالانکہ برہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن۔ الحمدللہ قبلیت مذکورہ بلا زمانہ بھی ہونے پر یہ دو روشن دلیلیں ذانك برهانان من ربك[1] (یہ دو برہان ہیں تمہارے رب کی طرف سے۔ ت) کے فضل سے اس فقیر پر فائض ہوئیں، والحمدللہ رب العٰلمین (اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت) ان کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں مگر کلمات علماء میں اس معضلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ہم بھی بعونہٖ تعالٰی پانچ کی تکمیل کریں کہ اُن سے مل کر تلك عشرة كاملة ہوں۔

جواب سوم: اقول ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لئے ظرف اول ہوگی نہیں مگر آن اور زمانہ کہ امتداد ہے اس کے بعد ہوگا تو اُس آن سابق میں زمانہ نہیں۔ لاجرم

---

[1] القرآن الکریم ۲۸/۳۲

اُس کا عدم ہے تو عدم زمانہ اس کے وجود پر سابق ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ آن میں ہے اگر کہے اس آن سے پہلے عدم زمانہ تھا یا نہیں، بہرحال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم۔ اگر نہ تھا جب تو ظاہر کہ وجود زمانہ تھا اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیت زمانیہ ہے۔

اقول اقتصار نہ کرو بات پوری کہو قبل و بعد صفت ہیں موصوف ظاہر کرو اگر یہ موصوف زمانہ لیا یعنی اس آن سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا تو سوال نرا جنون ہے آن حدوث زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا اور اگر کوئی اور امکان و انتزاع لیا تو ہم کہیں گے اس میں بھی عدم زمانہ تھا اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا۔

جواب چہارم: اقولُ حق یہ کہ عدم موجود نہیں تو نہ اس کے لئے کوئی ظرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہوسکے کہ یہاں تقدم و تاخر من حیث التحقق میں کلام ہے عمرو سے پہلے زید تھا اس کے یہ معنی کہ وجود عمرو سے وجود زید سابق تھا، یونہی وجود سے پہلے عدم ہونے کا یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اُس سے مقدم تھا حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں ورنہ اعدام معلل ہوں کہ ان کا وجود نہ ہوگا مگر ممکن ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں اور ہر ممکن محتاج علت، حالانکہ عدم معلل نہیں نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امور غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں مثلاً معقول دس ہیں، دس سے زیادہ گیارہ بارہ الٰی غیر النہایہ سب معدوم ہیں تو تمام اعدام مرتبہ نامتناہیہ موجود بالفعل ہیں اور یہ محال ہے تو یہ کہنا کہ حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے یا اعدام ازلی ہیں محض ظاہری بات ہے حادث وُہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا نہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا کہ "عدم" "تھا" اور "ہے" کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ازل کوئی زمانہ نہیں فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ مفارقات ازلی ہیں اور زمانی نہیں اگر کہے جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم تو ارتفاع نقیضین ہوگیا۔

اقولُ حادث کے وجود و عدم نقیضین نہیں باری عزوجل نہ حادث کا وجود ہے نہ عدم، اگر کہے جب ازل میں حادث کا عدم نہ تھا ضرور وجود تھا کہ سلب عدم کو وجود لازم تو حادث حادث نہ رہا۔

اقول ازل میں حادث کا وجود نہ تھا اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ عدم تھا ورنہ عدم ثبوت عدم نہیں، نہ اس کی نفی سے اس کی نفی ہو کہ وجود لازم آئے سلب بسیط سلب معدوم نہیں نہ اس کے سلب کو تحصیل لازم، زید معدوم کے لئے جس طرح قائم ثابت نہیں

لاقائم بھی ثابت نہیں کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب تو ثابت ہوا لیس بلا قائم ثابت اور اس سے ثابت ہوا کہ قائم ثابت نہیں۔

جواب پنجم: اقول وبربی استخیر وحسبنا اللہ ونعم الوکیل فان اصبت فمن اللہ ولہ الحمد لوان اخطات فمن الشیطان وانا اعتقد بکل ما ھو حق عند الرحمٰن۔

اقول میں اپنے پروردگار سے خیر طلب کرتا ہوں اور ہمیں اللہ تعالٰی کافی ہے اور کیا ہی اچھا وہ کارساز ہے۔ چنانچہ اگر میں نے درست بات کہی تو وہ اللہ تعالٰی کی طرف سے ہے اور اسی کے لئے حمد ہے اور اگر میں نے غلطی کی تو وہ شیطان کی طرف سے ہے اور میں اعتقاد رکھتا ہوں ہر اس چیز کا جو رحمان کے نزدیک حق ہے۔ (ت)

(۱) ہر عاقل جانتا ہے کہ وجود باری عزوجل کو اس کی صفات قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک عقل اول) پر تقدم ذاتی ہے یونہی سب حوادث پر بھی مگر بداہت عقل شاہد کہ وجود حوادث پر اس کے وجود کو ایک اور تقدم[عہ] بھی ہے جو صفات (یا بطور فلاسفہ عقل اول) پر نہیں یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجود الٰہی تھا اور وجود حوادث نہ تھا بلکہ بعد کو ہوا اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالٰی تھا اور صفات الٰہیہ نہ تھیں، نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب تھا اور معلول اول نہ تھا بالجملہ صفات یا معلول اول کو ازل سے تخلف نہیں اور وجود حوادث کو قطعاً ہے تو حوادث پر وجود حق کو تقدم ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے اور وہ ہرگز زمانی نہیں کہ باری عزوجل زمانے سے پاک ہے، فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں۔

(۲) صفات الٰہیہ قطعاً قدیم ہیں اور قدیم بالذات نہیں مگر ذات علیہ اور صفات بھی زمانے سے متعالی تو ان کا قدم زمانی بھی نہیں ہو سکتا۔

عہ: وقع فی المقاصد و شرحھا مانصہ لاقدیم بالذات سوی اللہ تعالٰی واما بالزمان فصفات اللہ فقط[1]۔ **اقول** وھو سھو عظیم فی العبارۃ

عہ: مقاصد اور اس کی شرح میں ہے کہ اللہ تعالٰی کے سوا کوئی قدیم بالذات نہیں ہے البتہ قدیم بالزمان صرف اللہ تعالٰی کی صفات ہیں۔ **اقول** اس عبارت میں عظیم سہو ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

[1] شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث المبحث الاول دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۱۲۹

(۳) باری وصفاتِ باری عزّ جلالہ کے لئے یقیناً بقا ہے کہ وجود اس کا موجب ہے اور وہ نہیں[2] مگر استمرارِ وجود اور استمرار مقتضی انفساح اور محال ہے کہ زمانہ ہو[3]، لاجرم اگر میری فکر خطا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فلیتنبہ وغایۃ توجیہہ عندی ان المتکلمین یقدرون لتصویر القدم وتقریبہ الی الفہم ازمنۃ ماضیۃ لاتتناہی فکل ماکان مع جمیع تلک المفروضات ای لویصح ان یفرض زمان وھو لیس معہ فھو القدیم لکن علی ھذا الاوجہ لتخصیصہ بالصفات فانہ القدم الاٰخر بالذات ۱۲ منہ۔

اس پر آگاہ ہونا ضروری ہے، میرے نزدیک اس کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قدم کی تصویر کھینچنے اور اسے فہم کے قریب کرنے کے لئے ماضی کے غیر متناہی زمانوں کو فرض کرتے ہیں تو ہر وہ چیز جو ان تمام مفروضات کے ساتھ ہو یعنی کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ وہ چیز نہ ہو تو وہ قدیم ہے لیکن اس صورت میں تو اسے صفات کے ساتھ مختص قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ یہ تو ذات کے لئے ایک اور قدم ثابت ہوگیا ۱۲ منہ۔

عہ۲: قال فی المقاصد وشرحھا المعقول منہ ای من البقاء استمرار الوجود منہ[1] ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ۲: مقاصد اور اس کی شرح میں ہے المعقول منہ استمرار الوجود منہ بقاء سے جو معنٰی سمجھ میں آتا ہے وہ ہے وجود کا جاری رہنا زمانے سے ۱۲ منہ۔

عہ۳: وقع فیھما بعد ما قدمت ولامعنی لذلک سوی الوجود من حیث انتسابہ الی

عہ۳: مقاصد اور شرح مقاصد میں ابھی نقل کردہ عبارت کے بعد ہے: اور اس کا یہی معنٰی ہے کہ پہلے زمانے کے بعد وجود دوسرے زمانے

(باقی برصفحہ آئندہ)

---

[1] شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس دارالمعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۱۸۰

متعین کرتی تو ضرور علم الٰہی میں ایک انتساب قدسی زمان و زمانیات سے متعالی ہے جس کا پرتو حوادث

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الزمان الثانی بعد الزمان الاول[1] اھ اقول اولاً تعالٰی عن ان ینسب وجودہ الی زمان وثانیاً لو کان بقاءہ بھذا المعنی لزم قدم الزمان والعذر عن ھذا ما قدمت وقد احسن صاحب المواقف اذ قال بعد اثبات امتناع ثبوت الزمان لہ تعالٰی یعلم مما ذکرنا ان بقاءہ تعالٰی لیس عبارۃ عن وجودہ فی زمانین[2] اھ قال السید بل ھو عبارۃ امتناع عدمہ ومقارنتہ مع الازمنۃ[3] اھ اقول اولاً تعالٰی ان یقترن بزمان، وثانیاً لو کان بقاؤہ بھذا المعنی لم یکن باقیا قبل الزمان

کی نسبت سے پایا جائے اھ **اقول** (میں کہتا ہوں) (۱) اللہ تعالٰی اس بات سے بلند ہے کہ اس کا وجود زمانے کی طرف منسوب کیا جائے (۲) اگر اللہ تعالٰی کا باقی رہنا اس معنٰی سے ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اس کی توجیہ وہ ہے جو میں اس سے پہلے بیان کرچکا ہوں، صاحب مواقف نے اچھا انداز اپنایا ہے انھوں نے پہلے یہ بیان کیا کہ اللہ تعالٰی کے لئے زمانے کا ثابت ہونا محال ہے، اس کے بعد فرمایا، ہماری گفتگو سے معلوم ہوجاتا ہے کہ اللہ تعالٰی کے باقی رہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ دو زمانوں میں موجود ہے اھ میر سید شریف نے اس کی شرح میں فرمایا، بل ھو عبارۃ امتناع عدمہ ومقارنتہ مع الازمنۃ اھ اللہ تعالٰی کی بقا کا مطلب ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور وہ تمام زمانوں کے ساتھ مقارن ہے (یہ اس عبارت کا ایک مطلب ہے دوسرا مطلب بعد میں آرہا ہے۔ ۱۲ شرف قادری) **اقول** (۱) اللہ تعالٰی (باقی اگلے صفحہ پر)

[1] شرح المقاصد المقصد الثالث الفصل الاول المبحث الخامس دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/ ۲۰۸

[2] شرح المواقف المرقف الخامس المرصد الثانی المقصد الرابع منشورات الرضی الشریف قم ایران ۸/ ۲۴

[3] حاشیہ سید الشریف علی شرح المواقف " " " " " " " " " ۲۴

یہ زمانہ ہے عجب نہیں کہ آیۂ کریمہ وان یوما عند ربك كالف سنة مما تعدون[1] (اور بیشک

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

لعدم الاقتران ولعلہ معطوف على العدم ای بقاءه تعالى عبارة عن امتناع عدمه مع امتناع مقارنته مع الازمنة وهذا وان كان بعيد الحسن من ذلك القريب لصحته وقربه من الادب اما الذی انسلخ عن الادب راسا وبعد عن الدين برة وهو المتشدق الجونفوری[2] فزعم ان لفطرة المنفطمة عن لبان الطبيعة تشتهی سلب البقاء عنه سبحنه وتعده عين التقديس ای فلا والله ماهذا الا تقديس ابليس، فنسأل الله العافية ؎

يبقى وجه ربك ذو الجلال
فلا تسمع تشدق ذی خلال ۱۲ منہ

زمانے کے ساتھ مقارن ہونے سے بلند ہے۔ (۲) اگر اللہ تعالیٰ کی بقا کا یہ معنیٰ ہو تو وہ زمانے سے پہلے باقی نہیں ہوگا کیونکہ زمانے کے ساتھ اقتران نہیں ہوگا (اس عبارت کی توجیہ یہ ہے کہ) غالباً "مقارنتہ" کا عطف "عدمہ" پر ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی بقا کا مطلب یہ ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور زمانوں کے ساتھ اس کا مقارن ہونا بھی محال ہے، یہ مطلب اگرچہ ظاہر عبارت سے بعید ہے لیکن اس قریب مطلب سے بہتر ہے کیونکہ یہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی ہے لیکن وہ متشدق (بیباک، صاحب شمس بازغہ محمود) جونپوری جو ادب سے یک دم جدا اور دین سے بالکل دور ہے اس کا گمان ہے کہ وہ فطرت جو طبیعت کا دودھ پینا چھوڑ چکی ہے چاہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بقا کی نفی کی جائے اور اسے عین تقدیس شمار کرتی ہے اللہ کی قسم یہ ابلیس کی تقدیس ہے، ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت کی درخواست کرتے ہیں۔

تیرے رب ذوالجلال کی ذات باقی رہے گی لہذا تو اس مختلف خصلتوں والے
بیباک کی گفتگو نہ سن - ۱۲ منہ (ترجمہ: محمد عبدالحکیم شرف قادری)

---

[1] القرآن الکریم ۲۲/۴۷
[2] الشمس البازغۃ

تمھارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس۔ ت) اس کی طرف اشارہ ہو، واللہ تعالٰی اعلم۔ اس اتساع متعالی میں صفات کو ذات یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالٰی سے معیت اور تقوّم و استمرار موجود ہے اس کے لحاظ سے ذات و صفات یا بطور فلاسفہ عقول کو حوادث پر یہ دوسرا تقدم ہے اور اس کا وجود صرف علمی ہے کہ ہرگز وجود خارجی

عہ اقول واذلیس وجودہ عینیا بل علمیا فما ثم شیئ یمر علیہ او یحیط بہ بل ھو بکل شیئ محیط اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودا فی الاعیان فلم یتعلق بہ فی الازل فما کان یتعلق بہ فی ما لا یزال لانہ تعالٰی ان یتجدد لہ شیئ ومعلوم انہ تعالٰی یعلم ویبصر ویسمع ذاتہ العلیۃ علی وجہ الکمال وقد احاط بکل شیئ علما ولیس الا ان الکل منکشف لدیہ وھو المحیط بعلمہ وبصرہ وسمعہ وبکل شیئ وبالجملۃ فالعقول عاجزۃ عن ادراک کنہ الذات والصفات اٰمنّا بہ کما ھو باسمائہ وصفاتہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ اقول (میں کہتا ہوں) چونکہ زمانے کا وجود خارجی نہیں بلکہ علمی ہے، تو کوئی ایسی چیز نہیں ہوگی جو اللہ تعالٰی پر گزرے یا اس کا احاطہ کرے، بلکہ وہ ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے، لیکن زمانہ تو وہ حادث ہے، اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہے، لہٰذا ازل میں زمانے کا تعلق ذاتِ باری تعالٰی کے ساتھ نہیں ہوگا، آئندہ بھی متعلق نہیں ہوسکتا، کیونکہ اللہ تعالٰی اس بات سے بلند ہے کہ اس کے لئے کوئی چیز نو بہ نو ثابت ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالٰی اپنی ذات عالیہ کو کامل طور پر جانتا، دیکھتا اور سنتا ہے، اور اس کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کر رکھا ہے، اس کا مطلب یہی ہے کہ سب چیزیں اس کے نزدیک منکشف ہیں اور وہ اپنے علم، بصر، سمع اور ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے۔ مختصر یہ کہ عقلیں اس کی ذات وصفات کی حقیقت کے جاننے سے عاجز ہیں، ہمارا اللہ تعالٰی پر ایمان ہے جیسے وہ فی الواقع ہے اور اس کے اسماء اور صفات پر بھی ہم ایمان رکھتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

(ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

نہیں، بلا تشبیہ جس طرح ہمارے اذہان میں زمانے کا وجود وہمی کرھـــــر گز وجود علمی نہیں

عـــہ فائدۃ جلیلۃ بحمداللہ المحمد تحل عقدۃ حارت فیہا الافہام وھو جریان برہان التطبیق فی علم اللہ عزوجل لانہ یعلم کل متناہ وغیر متناہ علی التفصیل، اجاب الدوانی فی شرح العقائد[1] بان علمہ تعالٰی واحد بسیط فلا تعدد فی المعلومات بحسب علمہ بل ھی ھناک متحدۃ غیر متکثرۃ امّا فی وجودھا الخارجی فالعالم حادث فلیس الموجود الا متناھیا وان لم یقف عند حد الی الابد، ھذا حاصل ما اطال بہ وردہ عبدالحکیم بنقل الکلام الی علمہ تعالی التفصیلی۔

عـــہ فائدہ جلیلہ: اللہ تعالٰی کا شکر ہے کہ اس کے ذریعے وُہ عقدہ حل ہوجائیگا جس کے بارے میں عقلیں حیران ہیں اور وہ ہے برہان تطبیق کا اللہ تعالٰی کے علم میں جاری ہونا، کیونکہ اللہ تعالٰی ہر متناہی اور غیر متناہی کو تفصیلاً جانتا ہے۔ علامہ دوانی نے شرح عقائد میں جواب دیا کہ اللہ تعالٰی کا علم واحد اور بسیط ہے، لہذا معلومات میں اللہ تعالٰی کے علم کے اعتبار سے تعدد نہیں ہے بلکہ وہ معلومات متکثر نہیں بلکہ متحد ہیں، جہاں تک معلومات کے وجود خارجی کا تعلق ہے تو عالَم حادث ہے، اس لئے جتنی اشیاء موجود ہیں وہ متناہی ہیں اگرچہ ہمیشہ کے لئے کسی حد پر جا کر ان کا خاتمہ نہیں ہوتا، یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اسے رَد کیا ہے کہ ہم گفتگو کو علم تفصیلی کی طرف منتقل کرتے ہیں۔

اقول لا الجواب بشیئ ولا الرد علیہ فانّ

اقول (میں کہتا ہوں) نہ تو یہ جواب درست ہے اور نہ ہی اس پر رَد صحیح ہے، (باقی اگلے صفحہ پر)

---

[1] شرح العقائد العضدیۃ للدوانی مطبع مجتبائی دہلی ص ۲۰ و ۲۱

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ)

تقسیم علمه الی اجمالی وتفصیلی من بدعات الفلاسفة بل علمه تعالٰی واحد بسیط متعلق بجمیع الموجودات والمعدومات والممکنات والمحالات علی اتم تفصیل لا امکان للزیادة علیه فالعلم واحد والمعلومات غیر متناهیة فی غیر متناه فی غیر متناه کما بینته فی کتابی "الدولة المکیة" و تعلیقاتها "الفیوض الملکیة".

قال السیالکوتی بل الجواب فی تعلیقات الفارابی انه تعالٰی یعلم الاشیاء الغیر المتناهیة متناهیة وذلك لان الجواهر والاعراض متناهیة والنسب بینها غیر متناهیة یمکن ان نعتبرها نحن غیر متناهیة اما عنده تعالٰی فمتناهیة اذ یصح ان توجد تلك الجواهر والاعراض فی

کیونکہ اللہ تعالٰی کے علم کی تقسیم اجمالی اور تفصیلی کی طرف فلاسفہ کی بدعتوں میں سے ہے، جبکہ اللہ تعالٰی کا علم واحد ہے بسیط ہے اور اس کا تعلق تمام موجودات، معدومات، ممکنات اور محالات سے اتنی مکمل تفصیل کے ساتھ ہے کہ اس پر زیادتی ممکن ہی نہیں ہے، پس علم ایک ہے اور معلومات غیر متناہی در غیر متناہی جیسے کہ میں نے اپنی کتاب "الدولة المکیة" اور اس کے حواشی "الفیوض الملکیة" میں بیان کیا ہے۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کہتے ہیں کہ جواب وہ ہے جو فارابی کی تعلیقات میں ہے، اور وہ یہ کہ اللہ تعالٰی غیر متناہی اشیاء کو متناہی جانتا ہے (یعنی اشیاء اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن اللہ تعالٰی کے علم میں متناہی ہیں ۱۲ شرف قادری) اور یہ اس لئے کہ جواہر اور اعراض متناہی ہیں، ان کے درمیان نسبتیں غیر متناہی ہیں ہم یہ اعتبار کرسکتے ہیں کہ وہ غیر متناہی ہیں، لیکن اللہ تعالٰی کے نزدیک متناہی ہیں کیونکہ یہ جواہر اور اعراض کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے، جب یہ خارج

(باقی اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الاعیان فبوجودھا توجد النسب بالفعل لانہا لوازمہا و وجود کل شئ ھو معلومیتہ للہ عزوجل ھذا تلخیص ما أطال بہ۔

میں موجود ہونگے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں گی، کیونکہ یہ نسبتیں جواہر و اعراض کو لازم ہیں اور ہر شے کا وجود ہی اس کا اللہ تعالٰی کیلئے معلوم ہونا ہے (یعنی ہر شیئ کا وجود عبد الباری تعالٰی بحیثیت معلول ہونے کے یہی اللہ تعالٰے کا ان اشیاء سے متعلق علم تفصیلی ہے ۱۲ شرف) یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔

اقول اولاً علمہ تعالٰی لاینحصر فی الجواھر والاعراض الموجودۃ بل یحیط بہا و بالممکنۃ و ھی غیر متناھیۃ قطعا کنعم الجنۃ و اٰلام النار والعیاذ باللہ منہا۔

اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس میں کئی وجہ سے کلام ہے:

(۱) اللہ تعالٰی کا علم جواہر اور اعراض موجودہ میں منحصر نہیں ہے، بلکہ انہیں بھی محیط ہے جواہر و اعراض ممکنہ کو بھی شامل ہے اور وہ قطعاً غیر متناہی ہیں، جیسے جنت کی نعمتیں اور دوزخ کی تکلیفیں ــــ اللہ تعالٰی ان تکلیفوں سے محفوظ رکھے۔

وثانیاً من یعلم الغیر المتناھی متناھیا فقد علم الشیئ علٰی خلاف ما ھو علیہ واللہ تعالٰی متعال عنہ وان ارید ان العلم الالٰھی محیط بہا فکانت محصورۃ فیہ کالمتناھی لم یعد فی منع

(۲) جو غیر متناہی کو متناہی جانتا ہے وہ شیئ کو ایسے وصف سے متصف جانتا ہے جس کے ساتھ وہ متصف نہیں (یعنی خلاف واقع صفت کے ساتھ موصوف جانتا ہے) اور اللہ تعالٰے اس سے بلند ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ علم الٰہی ان امور غیر متناہیہ پر محیط ہے تو وہ امور علم الٰہی میں متناہی کی طرح محصور ہوں گے، اس صورت میں

(باقی برصفحہ آئندہ)

زمانہ لازم نہیں اگر کہئے ہم اسی انتساع قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں اب تو قدیم ہوا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جریان البرھان۔

برہان تطبیق کے جاری ہونے کو مسترد کرنا مفید نہ ہوا (فقیر کہتا ہے کہ غالباً علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو مخلوق کیلئے غیر متناہی ہیں اور مخلوق کی گنتی میں نہیں آسکتے وہ علم الٰہی میں متناہی ہیں تو اعتراض مذکور (فقد علم الشیئ علی خلاف ماھو علیہ) لازم نہیں آئیگا اعنی أن تلك الامور غیر متناھیۃ بالنسبۃ الی علم الخلق ومتناھیۃ بالنسبۃ الی علم الخالق ۱۲ اشرف قادری)

وثالثًا لاوجہ لقولہ یمکن ان نعتبرھا غیر متناھیۃ بل نعلم قطعا انھا غیر متناھیۃ فیجری البرھان فیھا بحسب علمنا ولایحتاج الی علمنا بھا تفصیلا والالم یجر البرھان فی شیئ قط اذ لا یحیط العلم الحادث بغیر المتناھی تفصیلا ابدا۔

(۳) علامہ نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ ہم جواہر و اعراض کے درمیان پائی جانیوالی نسبتوں کو غیر متناہی اعتبار کریں ۔ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ ہمیں قطعاً معلوم ہے کہ وہ نسبتیں غیر متناہی ہیں لہذا ان میں ہمارے علم کے مطابق برہان تطبیق جاری ہو جائے گا، برہان کا جاری ہونا اس امر کا محتاج نہیں کہ ہم انہیں تفصیلاً ہی جانیں ورنہ برہان بالکل کسی شیئ میں بھی جاری نہیں ہوگا کیونکہ علم حادث کبھی بھی غیر متناہی کا تفصیلی احاطہ نہیں کرسکتا۔

ورابعًا قولہ اذ یصح لاصاص لہ بما جعلہ تعلیلا لہ

(۴) علامہ نے کہا ہے، اذ یصح الخ اس قول کو جس کی تعلیل قرار دیا ہے اس کے

(باقی برصفحہ آئندہ)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولا یفید شبہۃ علۃ فضلا عن علۃ۔

ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہ علت تو کیا عام شبہہ کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔

وخامسًا من العجب قولہ اذا وجدت وجدت نسب بالفعل وکیف توجد نسبۃ فی الاعیان۔

(۵) وہ فرماتے ہیں کہ جب جواہر اور اعراض خارج میں پائے جائیں گے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں "یہ قول باعث تعجب ہے، نسبتیں خارج میں کیسے پائی جائیں گی؟

وسادسًا کیف یجتمع غیر المتناھی فی الوجود وحصول الترتیب غیر بعید۔

(۶) غیر متناہی چیزیں وجود میں کیسے جمع ہو سکتی ہیں؟ ان میں ترتیب کا حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔

وسابعًا کیف یتوقف علمہ تعالٰی بھا علی وجودھا فی الخارج لکن الفلسفی بجھلہ یجعل العلم التفصیلی حادثا تعالٰی سبحنہ و تعالٰی عما یقولون علوا کبیرا۔

(۷) اللہ تعالٰی کا ان امور کو جاننا ان کے وجود فی الخارج پر کیسے موقوف ہو سکتا ہے؟ لیکن فلسفی اپنی جہالت کی بنا پر علم تفصیلی کو حادث قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالٰی ان باتوں سے بہت بلند ہے جو یہ فلاسفہ کہتے ہیں۔

وبالجملۃ فلا غنی فی شیئ من ھذا بل الجواب ما اقول بتوفیق الوھاب انما یقتضی البرھان بامتناع خروج غیر المتناھی من القوۃ الی الفعل وھو حاصل ھٰھنا قطعًا فلا معنی لتخلف البرھان وذلک ان تعلق العلم بشیئ

مختصر یہ کہ یہ جواب کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا، جواب وہ ہے جو میں اللہ تعالٰی کی توفیق سے دیتا ہوں، اور وہ یہ کہ برہان تطبیق کا تقاضا ہے کہ غیر متناہی کا قوت سے فعل کی طرف نکلنا محال ہو اور یہ بات اس جگہ قطعًا حاصل ہے لہذا یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ برہان نہیں پایا گیا، اور یہ اس لئے کہ کسی چیز کے ساتھ علم کا

(باقی برصفحہ آئندہ)

تو حرکت سے قائم اور حرکت فلک سے قائم اور قائم سے قائم قائم اور یہ اقسام اُس سے منزہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا یخرجه من القوة الی الفعل. فاوّلًا الا ترٰی انه تعالٰی علم الحوادث فی الازل انها معدومة فی نفس الامر وستوجد فی اوقاتها فان کان العلم موجب وجودها بالفعل کان العلم بانها معدومة فی نفس الامر علی خلاف الواقع. وثانیًا انما اراد الله تعالٰی وجود الحوادث فی اوقاتها ولا وجود لها الا بارادته تعالٰی فیستحیل ان تکون موجودة فی الازل. وثالثًا الا ترٰی انه تعالٰی یعلم کل محال ویعلم ان لو کان کیف کان فتعلق علمه تعالٰی به لم یخرجه عن الاحالة فضلا عن العدم وما سبیل غیر المتناهی الا سبیل سائر المحالات فهو تعالٰی یعلمه ویعلم انه محال ان یوجد

تعلق ہونا اسے قوت سے فعل کی طرف نہیں نکالتا، اس کے چند دلائل ہیں:

(۱) کیا تُو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالٰی کو ازل میں حوادث کے بارے میں علم تھا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں اور عنقریب اپنے اوقات میں پائے جائیں اگر علم کی وجہ سے ان کا وجود بالفعل ضروری ہوتا تو ان کے بارے میں یہ جاننا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں خلاف واقع ہوگا۔

(۲) اللہ تعالٰی نے ارادہ فرمایا کہ حوادث اپنے اوقات میں پائے جائیں اور ان کا وجود تو صرف اللہ تعالٰی کے ارادے سے ہوگا، اس لئے ان کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

(۳) کیا تُو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالٰی ہر محال کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اگر وہ موجود ہوتا تو کیسے ہوتا، پس اللہ تعالٰی کا علم اس سے متعلق ہے اس کے باوجود اس تعلق نے اسے محال ہونے سے نہیں نکالا، چہ جائیکہ عدم سے نکال دیتا، غیر متناہی کا معاملہ وہی ہے جو باقی محالات کا ہے، پس اللہ تعالٰی غیر متناہی کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا واقع میں پایا جانا محال ہے۔ تمام

(باقی برصفحہ آئندہ)

ثانیًا قدم فرع وجود ہے اور یہ موجود ہی نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فانکشف الاعضال والحمد لله ذی الجلال مع انه احق الحق عندنا انا اٰمنا بربنا وصفاته واسمائه ولا نشتغل بکنههما ولا نقول کیف حیث لا کیف ولا علم لنا بذٰلک ولا سبیل الی تلک المسالک والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم ۱۲ منه غفرله۔

تو لغیں صاحب عظمت وجلال اللہ تعالٰی کیلئے، اشکال حل ہوگیا، باوجودیکہ ہمارے نزدیک صحیح ترین بات یہ ہے کہ ہم اپنے رب اور اس کی صفات اور اس کے اسماء پر ایمان لاتے ہیں اور ہم ان کی حقیقت معلوم کرنے کے درپے نہیں ہوتے اور ہم نہیں کہتے کہ کیسے؟ کیونکہ اس جگہ کیسے والی بات نہیں ہے اور نہ ہی ہمیں علم ہے اور ان راستوں تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں ہے، اللہ تعالٰی جسے چاہتا ہے صراط مستقیم کی ہدایت دیتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ کا حاشیہ ختم ہوا) (ترجمہ شرف قادری)

(اقول، قد اتضح بما افاده الإمام احمد رضا البریلوی قدس سره القوی أن خروج الغیر المتناهی من القوة إلی الفعل محال وتبین أیضا أن تعلق العلم بشیء لا یوجب وجوده فی الواقع، لکن بقی ههنا سؤال معضل، وهو انا قائلون باحاطة علم الباری تعالٰی الامور الغیر المتناهیة وهی مرتبة فی علم الباری تعالٰی فکیف لا یجری فیها برهان التطبیق ولا نسلم ان البرهان لا یقتضی الا امتناع خروج غیر المتناهی من القوة الی الفعل، انما یقتضی البرهان استحالة الامور الغیر المتناهیة المرتبة سواء کانت موجودة ام لا وایضا لما کان علم الباری محیطا بالامور الغیر المتناهیة فلا بد ان تکون متناهیة عنده تعالٰی جل مجده، فلا مخلص الا فی ما قال العلامة عبد الحکیم السیالکوتی بانها غیر متناهیة بحسب علمنا ولا نستطیع ان نعدها بأی عدد

(باقی برصفحہ آئندہ)

ثالثاً مقصود تو یہ تھا کہ تمہاری ظلمتوں سے خلاص ہو کر زمانہ قدیم ہے اور وہ مقدار حرکت فلک ہے تو حرکت قدیم ہے تو فلک قدیم ہے تو افلاک وعناصر قدیم ہیں، یہ بحمدہ تعالٰی باطل اور ظلمتیں زائل اور نجات حاصل، والحمد للہ رب العالمین (سب تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت)

تنبیہ معضد کی ایسی ہی تقریر امتناع انقطاع زمانہ پر کی جاتی ہے کہ منقطع ہو تو عدم کو وجود سے ایسی ہی بعدیت ہوگی جس میں سابق ولاحق دونوں جمع نہ ہو سکیں، اور وہ نہیں مگر زمانی، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم، اور ہمارے پانچوں جواب بعون الوہاب اس کے رد کو بھی کافی ووافی، کما لایخفٰی فاعرف وللہ الحمد (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، تو جان لے، اور اللہ تعالٰی ہی کے لئے حمد ہے۔ ت) اور یہ تعاریر زمانے کے موہوم ہونے ہی پر موقوف نہیں، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدار حرکت اور خاص حرکت فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جوہر مستقل ہو غرض عالم میں سے کچھ بھی ہو اُسکے حدوث وامکانِ انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا وللہ الحمد یہ تقریر خوب ذہن نشین کر لی جائے کہ بعونہٖ تعالٰی بکثرت ظلمات فلسفہ سے نجات ہے، میں اُمید کرتا ہوں کہ رد فلسفہ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیض ازل نے اس عبد اذل کے ہاتھ پر رکھا تھا وللہ الحمد۔

یہ ہیں وہ ۳۰ مقام کہ اس تذییل میں تھے بعونہٖ تعالٰی رد کا بافاضہ اور اضافہ ہو کہ فلسفہ کی کوئی مہم مردودات رد سے نہ رہ جائے وباللہ التوفیق۔

مقام سی ۳۱ ویکم

جزء لا یتجزی باطل نہیں، یہ وہ مسئلہ علم کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں بچا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وای آلة حاسبة أما بحسب علم اللہ فهی متناهیة، وانما کتبت هذا الاعضال الذی هو جذر اصم رجاء من اللہ تعالٰی ان یوفق أی عالم کبیر أن یحل هذه المعضلة باحسن وجه ـــ واللہ الموفق)۔

محمد عبد الحکیم شرف القادری

۷ من ذوالقعدة ۱٤۲٤ھ / الموافق باول ینایر عام ۲۰۰٤م۔

بلکہ اُس کے بطلان پر یقین کلی کیا جاتا ہے فلاسفہ اس کے ابطال پر چک چک کر دلائل حتّٰی کہ بکثرت براہین ہندسیہ قائم کرتے ہیں عقل تمسک میں بیان ہندسی سے زیادہ اور کیا ہے جس میں شک و تردد کو اصلاً جگہ ہی نہیں رہتی اور متکلمین ان دلائل سے جواب نہیں دیتے اپنے سکوت سے ان کا لاجواب ہونا بتاتے ہیں، تو گویا فریقین اس کے بطلان پر اتفاق کئے ہیں، مگر بحمدہٖ تعالیٰ ہم واضح کر دیں گے کہ اُس کے رد میں فلاسفہ کی تمام حجتیں اور ہندسی براہین باد ہوا ہیں، وباللہ التوفیق

یہ مقام چار موقفوں پر مشتمل ہے :

موقف اوّل : اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور دربارہ جزء ہمارا مسلک۔

اقول وبرب التوفیق یہاں ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے۔

(۱) ہمارے نزدیک جزء و لا یتجزیٰ باطل نہیں خلافاً للحکماء، لیکن دو جزؤں کا اتصال محال ہے خلافاً لما ھو ماعن جمھور المتکلمین. ظاہر ہے کہ اتصال غیر تداخل ہے تو وہ یونہی ممکن ہر ایک میں شئی دون شئی یعنی جدا اطراف ہوں دونوں ایک ایک طرف سے باہم ملیں اور دوسری طرف سے جدا رہیں ورنہ تداخل ہو جائے گا اور جزء میں شئے دون شئے محال تو وہ اپنی نفس ذات سے آبی اتصال فلسفی کی تمام براہین ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اسی اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں۔ وہ خود ہمارے نزدیک نفس لاحظ معنی اتصال وجزء سے باطل ہے ان تطویلات کی کیا حاجت۔ اُمید کہ اتصال اجزاء ماننے سے ہمارے متکلمین کی مراد اتصال حسی ہو جیسا انہوں نے نفی دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے کہ یہ اتصال مرئی حس کی غلطی ہے اُن سے مماست جزء پر جو تفریعات منقول ہیں اسی پر محمول ہیں ورنہ اتصال حقیقی کا بطلان محتاج بیان نہیں۔

(۲) ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطال ہیولیٰ ہے کہ اس کی ظلمتیں قدم عالم اگرچہ نوعی کے کفریات لاتی ہیں اس کی کلیت کا ابطال یہاں ہے اور ابطال بالکلیہ بعونہٖ تعالیٰ مقام آئندہ میں تو ہم یہاں مقام منع میں ہیں۔ ہمیں ہیولیٰ صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکیب جسم کا دعوٰے کرنے کی حاجت نہیں بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض ابداء احتمال ہوگا کہ تفلیس مدعی کے لئے اسی قدر کافی۔

(۳) ربّ عزوجل فاعل مختار ہے اُس کے ارادہ کے سوا عالم میں کوئی شئے مؤثر نہیں، رؤیت شئے نہ اجتماع شرائط عادیہ سے واجب نہ اُن کے انتفاء سے محال، وہ چاہے تو سب شرطیں جمع ہوں اور دن کو سامنے کا پہاڑ نظر نہ آئے اور چاہے تو بلا شرط رؤیت ہو جائے جیسے

بحمدہ تعالٰی روزِ قیامت اس کا دیدار کہ کیفیت و جہت و لون و وقوع ضوو محاذات و قرب و بعد و
مسافت وغیرہا جملہ شرائط عادیہ سے پاک و منزہ ہے۔ اب عادت یوں جاری ہے کہ نہایت باریک
چیز کہ تنہا اصلاً قابلِ ابصار نہ ہو جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے اگر اتصال نہ ہو وہ مجموعہ مرئی ہوتا ہے۔
کوٹھڑی کے روزن سے دھوپ آئے تو اس میں ایک عمود مستطیل وسعتِ روزن کی قدر عمیق محسوس
ہوتا ہے یہ نہایت باریک باریک اجزاءِ متفرقہ کا مجموعہ ہے جن کو ہبا ء منثورہ کہتے ہیں، پراگندہ
و نا متصل، ان میں کوئی جز رؤیت کے قابل نہیں، اگر تنہا ہو ہرگز نظر نہ آئے، یہی ان ذرّوں کو نہیں
کہتا جو اس عمود میں جدا اڑتے نظر آتے ہیں بلکہ ان اجزاء کو جن سے وہ عمود بنا ہے اور جو ایک
سحابی شکل کے سوا کسی جز کو نہیں دکھاتا، ان کی لطافت اس درجہ ہے کہ اس عمود میں ہاتھ رکھ کر
مٹھی بند کرو ہاتھ میں کچھ نہ آئے گا مگر کثرتِ اجتماع بے اقتران سے ایک جسم عمیق طویل عریض بشکل عمود
محسوس ہوتا ہے بلکہ دخان و بخار کی بھی یہی حالت ہے وہ اجزاء ہوائیہ کے ساتھ اجزاءِ ارضیہ یا
مائیہ ایسے ہی متفرق و باریک و منتشر ہیں کہ تنہا ایک نظر نہ آئے اور اجتماع سے یہ جسم دخانی و بخاری
نظر آتا ہے بعینہٖ یہی حالت متفرقانہ اجتماع جواہر فردہ سے احساسِ جسم کی ہو سکتی ہے۔ جسم انھیں
متفرق اجزاءِ لایتجزیٰ کے مجموعہ کا نام ہو جن میں کوئی دو جز متصل نہیں اور ان کا تفرق نظر میں وحدتِ جسم
کا مانع نہیں جیسے اینٹوں کی دیوار کہ ہر اینٹ دوسری سے جدا معلوم ہوتی ہے اور پھر دیوار ایک ہے
تختوں کا کواڑ یا تخت کہ ہر تختہ جدا ہے اور مجموعہ ایک۔ اگر اجسام میں مسام محسوس ہوتے ہیں اور وحدتِ
جسم میں مخل نہیں ہوتے، مسام کا فرجہ تمھارے نزدیک انقسام غیر متناہی رکھتا ہے تو ضرور اس
حد صغر کو پہنچے گا کہ مسام واقع میں ہوں اور حس میں نہ آئیں۔ اگر کہئے جب کوئی دو جز متصل نہیں
تو جو فرجہ ان کے بیچ میں ہے اس میں ہوا وغیرہ کوئی جسم ہے یا نہیں، اگر نہیں تو خلا ہے اور اگر
ہے تو اس جسم کے اجزاء میں کلام ہوگا اور بالآخر خلا ماننا پڑے گا۔

اقول ہاں ضرور خلا ہے، اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ محال نہیں۔

(۴) صغرِ مسام میں ایک تقریر قاطع ابھی ہم کر چکے، اس کے علاوہ عادت یوں جاری ہے
کہ جب فصل بہت کم رہ جائے کہ امتیاز میں نہ آئے تو شے متصل وحدانی معلوم ہوتی ہے وہ واقع
میں اس کا اتصال نہیں بلکہ حس مشترک میں صُوَر کمال متقاربہ کا اجتماع اس کا باعث ہوتا ہے کہ
ان کے خلاؤں میں بھی ویسی ہی صورت مدرک ہوتی ہے اور سطح واحد متصل سمجھی جاتی ہے، کپڑے میں
زری کے پھول بہت قریب ہوں، نزدیک سے دیکھئے تو ہر پھول دوسرے سے جدا اور

بیچ میں خلا، مگر دُور سے سارا کپڑا متفرق معلوم ہوتا ہے۔ چاہیے تو یہ تھا کہ بوجہ بُعد جس نسبت سے پھولوں کے خلا چھوٹے ہوتے گئے اسی نسبت سے پھول بھی چھوٹے ہوتے جاتے، قریب سے بڑے پھول اور اُن میں بڑا خلا محسوس ہوتا ہے، بعید سے چھوٹے پھول اور اُن میں چھوٹا خلا محسوس ہوتا مگر یہ نہیں ہوتا بلکہ خلا معدوم ہو جاتا ہے اور اُس کی جگہ بھی نری زری کی صورت محسوس ہو کر ساری سطح زری سے متفرق بے فرجہ معلوم ہوتی ہے، ممکن کہ بعض اجسام دونوں حالتوں کے ہوں جن میں مسام نظر آئیں وہ اُس کپڑے کو قریب سے دیکھنے کی حالت اور جن میں بالکل نظر نہ آئیں دُور سے دیکھنے کی کہ خلا کے صغر نے سطح کو اجزاء سے متفرق کر دیا کہ جسم متصل وحدانی بلا مسام نظر آیا۔

(۵) ہندسہ کی بنا خطوط موہومہ پر ہے یہاں جب کوئی دو جُز متصل نہیں ضرور ہر دو جُز میں ایک خط موہوم فاصل ہوگا جس کے دو نقطے طرف پر یہ دو جُز۔ یہی خطوط موہومہ ایک حد تک کتنے ہی چھوٹے ہوں اُن کی تقسیم و ہمًا ہوگی یا مجاراۃ للفلاسفہ یہ بھی سہی کہ اُن کی تقسیم غیر متناہی ہے اس تقدیر پر یہ جسم اگرچہ فی نفسہٖ متصل نہیں اجزائے متفرقہ ہیں تو اجزائے واقعیہ کی طرف اس کی تحلیل قطعًا متناہی ہوگی مگر وہ اتصال موہوم جس کا نام جسم تعلیمی ہے انقسامِ وہمی میں اُس کی تقسیم غیر متناہی لاتقفی ہوگی اگر کہئے جسم تعلیمی جسم طبعی ہی کی تو مقدار ہے جب اُس کی تقسیم نامتناہی تو اس کی بھی کہ یہ اسی سے منتزع ہے۔

اقول پھر بھولے ہو اُس کی ذات سے منتزع نہیں بلکہ ہوتا تو اس کے اتصال سے اسے جسم طبعی کو متصل ہی کس نے مانا ہے کہ جسم تعلیمی اس سے منتزع یا اُس کی مقدار ہو وہ تو اجزاء متفرقہ ہیں جن میں خطوط فاصلہ کے توہّم سے ایک مقدار موہوم ہوگی تو اُس کی تقسیموں سے وہی موہوم منقسم ہوگا نہ کہ جسم طبعی۔

(۶) ہماری تقریر ۳ و ۵ کے ملاحظہ سے واضح کہ اتصال تین قسم ہے، حقیقی، حِسّی، وہمی، جب اقسام کا ترکب اس طور پر ہو۔ اوّل ان میں اصلًا کسی جسم کو نہ ہوگا اور ثالث ہر جسم کو ہے اور ثانی سے اگر یہ مراد لو کہ اگرچہ جس میں مسام ہوں مگر جسم واحد گِنا جائے تو یہ بھی ہر جسم کو ہے اور اسی پر تمام احکام شرعیہ و عقلیہ کی بنا ہے، اور اگر یہ مراد لو کہ حِس اس میں اصلًا تفرق کا ادراک نہ کرے تو یہ ان میں صرف بعض اجسام میں ہوگا جو املس ہوں جس طرح آئینے اور لوہے کا تختہ پالش کیا ہوا۔

(۷) ہمارا دعوٰی نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص کا ترکب اس طرح ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ممکن کہ بعض کا ترکب اس طرح ہو اس سے تین فائدے ہوئے،

(ا) فلاسفہ کا ادعا کہ جسم کا ترکب اجزائے لاتتجزی سے نہیں ہوسکتا باطل ہوا۔

(ب) اُن کا کلیہ کہ ہر جسم ہیولٰی وصورت سے مرکب ہے باطل ہوا۔

(ج) وہ دلائل کہ ابطالِ ترکب پر لائے تھے بیکار وضائع گئے، کما ستعرف ان شاء اللہ تعالٰی (جیسا کہ عنقریب تُو جان لے گا اگر اللہ تعالٰی نے چاہا۔ ت)

موقف دوم: اثباتِ جزء ہم اوپر بیان کرچکے کہ ہمیں اس کی حاجت نہیں صرف امکان کافی ہے تو یہ موقف محض تبرعی ہے ولہذا ہم نے عنوانِ مقام" میں یہ کہا کہ جزء باطل نہیں یعنی اُس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہیں، نہ یہ کہ جزء ثابت ہے کہ ابطالِ فلسفہ میں ہمیں اس کی حاجت نہیں۔ متکلمین نے یہاں بہت کچھ کلام کیا ہے اور وہ ہمارے نزدیک تام نہیں اگرچہ اُن میں بعض کو شرح مقاصد میں قوی بتایا لہذا ہم اُس سب سے اعراض کرکے اسلامی قلوب مستقیمہ کے لئے بتوفیقہٖ تعالٰی خود قرآنِ عظیم سے جزء کا ثبوت دیں۔

فاقول قال المولٰی سبحانہٗ وتعالٰی: ومزقنٰھم کل ممزق[1] (اور انہیں پوری پریشانی سے پراگندہ کردیا۔ ت) تمزیق پارہ پارہ کرنا۔ ہم نے ان کی کوئی تمزیق باقی نہ رکھی سب بالفعل کردیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں تمزیق موجود مراد نہیں ہوسکتی کہ تحصیل حاصل ناممکن۔ لاجرم تمزیق ممکن مراد یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا سب بالفعل کردیا تو ضرور یہ تجزیہ اُن اجزاء پر منتہی ہُوا جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں ورنہ کل ممزق نہ ہوتا کہ ابھی بعض تمزیقیں باقی تھیں اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو نہیں مگر اجزائے لاتتجزی، تو اس تقدیر پر حاصل یہ ہُوا کہ اُن کے اجسام کے تمام اتصالاتِ حسیہ ہر حصے اور ہر ہر حصے کے حصے باطل فرمادئے کہ اُن کے اجزائے لاتتجزی دُور دُور بکھیر دئے کہ اب کسی جزء کو دوسرے سے اتصال حسی بھی نہ رہا۔ اگر کہئے مراد تقسیم فکی ہے نہ وہمی یعنی خارج میں جتنے پارے ہوسکتے تھے سب کردئے اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہوسکتا ہے تو اجزائے لاتتجزی لازم نہ آئے کہ وہ وہاں بھی قابلِ انقسام نہیں۔

اقول اوّلاً تخصیص بلادلیل باطل و ذلیل۔

عہ یعنی جبکہ ترکب اجزا سے فرض کریں ورنہ اجزائے لاتتجزی کی طرف تحلیل تو ضرور معاد ارشاد ہے کما سیاتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

---

[1] القرآن الکریم ۳۴/ ۱۹

ثانیاً وہم سے اگر مجرد اختراع مراد ہو تو وہ کہیں بھی بند نہیں اور اگر وہ کر واقعیت رکھے تو ناممکن ہے جب تک واقع میں شے دو ن شے یعنی دو حصے متمایز نہ ہوں۔ تجزی وہمی کا فرق انسانی علم قاصر و قدرت ناقصہ کے اعتبار سے ہے شے جب غایت صغر کو پہنچ جائے گی انسان کسی آلے سے بھی اس کا تجزیہ نہیں کر سکتا بلکہ وہ اسے محسوس ہی نہ ہوگی تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے لیکن مولیٰ عزوجل کا علم محیط اور قدرت غیر متناہی جب تک حصوں میں شے دو ن شے کا تمایز باقی ہے قطعاً مولیٰ تعالیٰ عزوجل اُن کے جدا فرمانے پر قادر ہے تو وہ جو تفریق فرمائے اس میں کل تفرق وہیں منتہی ہوگا جہاں واقع میں شے دو ن شے باقی نہ رہے اور وہ نہیں مگر جزء لایتجزٰی۔

موقف سوم : ابطال دلائل ابطال۔ ابطال جزء کے لئے فلاسفہ کے شبہات کثیر ہیں اور بحمدہ تعالیٰ سب باد ہوا۔

شبہہ ۱ : کہ اُن کا نقل مجلس ہے، اجزاء اگر باہم ملاقی نہ ہوں گے جسم حاصل نہ ہوگا تو جسم نہ ہے گا اور ملاقی ہوں گے تو اگر ایک جزء دوسرے سے بالکل ملاقی یعنی متداخل ہو جب بھی جسم نہ ہوا، سب جزء واحد کے حکم میں ہوئے، اور اگر ایسا نہ ہو تو ضرور ایک حصہ ملا ہوگا اور دوسرا جدا تو جزء منقسم ہوگیا جواب باختیار شق اول ہے۔

اقول اور حصول جسم کی صورت ہم بتا چکے۔

شبہہ ۲ : جس میں چال اول کا رفو چاہا ہے۔ اجزاء ملاقی ہوں جب تو وہی تداخل یا انقسام ہے ورنہ اُن میں خلا ہوگا۔ یہ خلا کوئی وضع ممتاز رکھتا ہے یعنی اس کی طرف اشارہ حسیہ اجزاء کی طرف اشارے کا غیر ہے یا نہیں، بر تقدیر ثانی اجزاء میں تلاقی ہوگئی، بر تقدیر اول یہ خلا عدم صرف نہیں کہ ذی وضع ممتاز ہے، اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزاء سے ملاقی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو عدم صرف ہوا اس سے جسم کیا پیدا ہوگا، جسم تو یوں ہوتا کہ ایک جزء یہاں ہے ایک وہاں، بیچ میں خلا ہے۔ اور اگر ہاں تو بالکل ملاقی یعنی اجزاء کے ساتھ متداخل ہے جب بھی جسم نہ ہوا اور بالبعض ملاقی ہے تو جزء منقسم ہوگیا (سندیلی علی الجونفوری)

اقول اولاً خط اب اپنے دونوں نقطہ طرف ا و ب سے ملا ہے یا جدا، بر تقدیر ثانی یہ نقطے اس کی طرف کب ہوئے کہ طرف شے شے سے منفصل نہیں ہوتی، بر تقدیر اول یا بالکل ملاقی یعنی نقطوں سے متداخل ہے تو خط کب ہوا کہ اس کو امتداد چاہیے، اور اگر بالبعض ملاقی ہے تو نقطہ منقسم ہوگیا۔

ثانیاً وھو الحل جہالت کے سر پر سینگ نہیں ہوتے شق اخیر مختار ہے یہ خلا ذو وضع ہے اور اجزاء سے ملاقی ہے اور ملاقات بالبعض ہے اور منقسم خلا ہوا نہ کہ جزء، ہر دو جزء کے بیچ میں خلا ایک خط موہوم ہے جس کے دونوں نقطہ طرف دونوں جزء واقع فی الطرف پر منطبق ہیں اور بیچ میں امتداد خطی، تو یہ خلا و خط منقسم ہیں نہ کہ اجزاء و نقطے۔

شبہ ۳: دوسرا فرض یوں چاہا کہ ہم اُس خلا کو اجزاء سے بھریں گے تو اب تو تلاقی اجزاء ہو جائے گی، اور اگر کہیں نہ بھر سکے تو خلا کی تقسیم غیر متناہی ہوئی تو جسم کی تقسیم غیر متناہی لازم آئی اور یہی مطلوب ہے۔ اور اگر بھر جائے اور ایک جزء سے کم کی جگہ رہے تو جزء منقسم۔ (سندیلی)

اقول اولاً دو جزءوں کا ملنا محال تو بھرنے کا قصہ قصۂ محال جیسے کوئی کہے کہ خط دب میں ہم برابر نقطے رکھیں گے، اب تین حال سے خالی نہیں یا متناہی نقطوں سے بھر سکے گا یا غیر متناہی سے کہ دو حاصروں میں محصور ہوں گے یا نہ بھرے گا یعنی ایک نقطے سے کم کی جگہ خالی رہے گی کہ موجب تقسیم نقطہ ہے، اور بہر صورت تتالی نقاط لازم، اس سے یہی کہا جائے گا کہ احمق دو نقطے برابر ہو سکتے ہی نہیں نہ کہ متوالی نقطوں سے خط بھرنے کی ہوس۔

ثانیاً خلا کی تقسیم لا متناہی ہونے سے امتداد موہوم کی تقسیم نامتناہی ہوئی نہ کہ جسم کی۔

ثالثاً اگر نظر میں یہ تقسیم جسم ہونے سے واقع میں اُس کی تقسیم ہو جائے تو کیا ایسی ہی غیر متناہی تقسیم مطلوب تھی کہ جسم کا مؤلف اجزائے لا تتجزی سے اور اُن کے خلاؤں کے ذریعہ سے جسم کی تقسیم نامتناہی لامتناہی قسمت تو جزء سے بھاگ گئے کا لیتے تھے جب اجزاء موجود پھر لامتناہی پر خوشی کاہے کی۔

شبہ ۴: اجزائے جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے وہ اُن کو تلاقی سے مانع ہے ورنہ تداخل ہوگا حجم نہ بنے گا، اور یہ ممانعت یوں ہی ہوگی کہ ایک طرف سے ایک جزء سے ملا ہو دوسری طرف سے دوسرے جزء سے تو ضرور یہ طرفین ممتاز فی الوضع ہوں گی کہ ہر ایک کی طرف اشارہ جدا ہوگا جب تو ایک طرف سے اسی سے دوسری سے اس سے ملا ہوگا اور جب اس کے لئے طرفین ممتاز فی الوضع ہیں تو ضرور اس میں شے دون شے فرض کر سکتے ہیں تو انقسام ہو گیا اگرچہ وہماً۔

اقول یہ وہی شبہ اولیٰ بعبارت اُخریٰ ہے اور جواب واضح نہ کوئی جزء دوسرے سے ملا نہ دو جزءوں کا مانع تلاقی بلکہ تھا مانع بیچ کا خلا جیسے نقطتین طرف کو امتداد خط۔

شبہ ۵: ایک جزء دو جزءوں کے ملتقی پر ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہوگا جزء و لا یتجزی نہ ہوگا کہ ملتقی پر ہونے کے یہی معنی کہ اس کا ایک حصہ ایک جزء پر ہے دوسرا دوسرے پر لیکن ملتقی پر

ہوسکنا ثابت ہے تو لاتجزی ہونا باطل۔

اقول وہ تو باطل نہیں بلکہ ایک جُز کا دو کے ملتقی پر ہونا ہی باطل ہے کہ اتصال جزئین محال، اس کا امکان تین وجہ سے ثابت کرتے ہیں۔

(۱) جب مسافت اجزائے لاتجزی سے مرکب ہے اور ایک جُز اس پر حرکت کرے یعنی اُس کے ایک جُز سے منتقل ہو کر دوسرے جُز پر آئے تو ظاہر ہے کہ دونوں جُز اس حرکت کے مبدء و منتہی ہوئے اور حرکت نہ مبدء میں ہوتی ہے نہ منتہی میں بلکہ بینہما تو ضرور حرکت اُس جُز کے لئے اُسی وقت ہوئی جب اُن دونوں کے بیچ میں تھا یعنی ملتقے پر ہوتا ہے۔

اقول سب اعتراضوں سے قطع نظر مسافت کے دو جُز متصل ہونا محال بلکہ ہر دو جُز میں ایک امتداد موہوم فاصل ہے۔ جُز متحرک وقت حرکت اس امتداد میں ہوگا۔

(۲) ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ جُز ا ب ج د ہ و سے مرکب فرض کریں خط کے اوپر د کے محاذی ایک جُز ح ہے اور خط کے نیچے ب کے محاذی ایک جُز ط اس شکل پر ح ا ب ج د ہ و ط اب فرض کرو کہ ح ط کی طرف اور ط ح کی طرف مساوی چال سے چلے تو ضرور بیچ میں ایک دوسرے کی محاذات میں آئیں گے، یہ محاذات نہ نقطہ ح پر ہوگی جب تک ح نقطہ ح پر آئیگا، ط نقطہ ج پر ہوگا ابھی محاذات تک نہ آیا نہ نقطہ ج پر ہوگی کہ جب ح نقطہ ج پر آئے گا ط نقطہ د پر پہنچے گا محاذات سے گزر گیا ہوگا ضرور ج و د کے بیچ میں ہوگی تو اُس وقت ح ط دونوں ج و د کے ملتقے پر ہوں گے۔

اقول یہ بھی اتصال اجزاء پر مبنی اور وہ محال بلکہ ج و د میں امتداد موہوم ہے اُس کے منتصف پر یہ محاذات ہوگی۔

(۳) ایک خط اجزائے طاق مثلاً پانچ جُز ا ب ج د ہ سے مرکب میں خط کے اوپر دو جُز ح و ط ہوں ایک ا پر دوسرا ہ پر اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں تو ضرور جُزء وسطانی ج پر آکر ملیں گے تو ج ان دونوں کے ملتقی پر ہوا۔

اقول یہ فرض محال ہے وہ مساوی چال سے چلیں یا مختلف سے یا ایک چلے دوسرا ساکن

عہ اقول جُز کا اُن اجزاء سے ملنا ہی محال ہے مگر حرکت بلا اتصال یہ تبدیل محاذات بھی ہوسکتی ہے لہذا ہم نے فرض پر کلام نہ کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

رہے، بہر حال محال ہے کہ کہیں مل سکیں کہ اتصالِ جزئی بھی ممکن نہیں جیسے دو جسم کہ ایک دوسرے کی طرف مساوی یا مختلف سیر سے چلیں یا ایک ہی چلے، بہر حال بعد تلاقی وقوف واجب کہ تداخل محال، یہاں قبل تلاقی وقوف لازم کہ اتصال محال بقائے میل موجب حرکت نہیں جبکہ کوئی مانع ہو اور لزوم محالی سے بڑھ کر اور کیا مانع وہاں امتناعِ تداخل نے تلاقی پر حرکت روک دی اگرچہ میل باقی ہو یہاں استحالۂ اتصال قبل تلاقی روک دے گا، اگر کہئے کہاں روکے گا، جہاں رُکیں ضرور ان میں ایک امتداد موہوم فاصل ہوگا جس کی تقسیم نامتناہی ہوسکتی ہے، تو ممکن ہے کہ ابھی اور بڑھیں، اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا۔

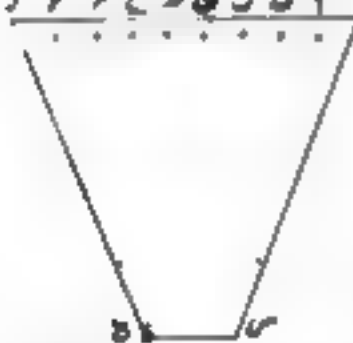
اقول یہ وہ سوال ہے جو تم پر وارد کیا گیا کہ جب مسافت کی تقسیم نامتناہی ہے تو محال ہے کہ کوئی متحرک اُسے قطع کرسکے اور اُس کا جواب تم یہی دیتے ہو کہ یہ انقسام بالفعل نہیں ہوجو بالفعل امتداد متناہی ہے کہ قطع ہوجائے گا وہی جواب یہاں ہے، یوں نہ سمجھو تو یوں سہی، آیا کبھی وہ وقت آئے گا کہ اب ان کی حرکت موجب تلاقی ہو یا بوجہ لامتناہی تقسیم کبھی نہ آئے گا، بر تقدیر ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے اور کبھی نہ ملیں گے کہ کوئی جزء اُن کے ملنے پر ہو، اور بر تقدیر اول جہاں وہ حرکت دیکھی کہ اب ملا دے وہیں رُک جانا واجب ہوگا۔

شبہہ ۶: بارہا حرکتِ سریعہ و بطیئہ متلازم ہوتی ہیں (اسے بوجوہ ثابت کیا ہے اُن سے تطویل کی حاجت نہیں ایک مثال آسیا بس ہے) ظاہر ہے کہ چکی کا دائرۂ قطبیہ (جو اس کی کیلی کے پاس ہے) چھوٹا ہے اور دائرۂ طوقیہ (جو اس کے بیرونی کنارے پر ہے) بڑا ہے، دونوں دائروں پر ایک ایک جزء لیجئے یقیناً دونوں ایک ساتھ دَورہ پورا کریں گے، جزءِ قطبی نے جتنی دیر میں یہ چھوٹا دائرہ طے کیا اُتنی ہی دیر میں جزءِ طوقی نے وہ بڑا دائرہ، تو اس کی بطیئہ اس کی سریعہ متلازم ہیں۔ فرض کیجئے کہ دائرۂ طوقیہ دائرۂ قطبیہ کا دس گنا ہے تو جتنی دیر میں جزءِ قطبی ایک جزء مسافت طے کرے گا ضرور ہے کہ جزءِ طوقی دس جزء چلے گا، تو طوقی جتنی دیر میں ایک جزء قطع کریگا قطبی ایک جزء کا دسواں حصہ چلے گا تو جزء منقسم ہوگیا۔ یا یوں کہئے کہ جزءِ طوقی جتنی دیر میں ایک جزء چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جزء چلا تو سریعہ بطیئہ برابر ہوگئیں اور ایک جزء سے کم چلا تو بطیئہ سریعہ سے بڑھ گئی اور دونوں باطل ہیں، لاجرم ایک جزء سے کم چلے گا، اور یہی انقسام ہے۔ اسی شبہہ نے متکلمین کو بہت پریشان کیا۔ نظام تو طفرے کا قائل ہوا یعنی مثلاً ایک اور دس کی نسبت ہے جو قطبی جتنی دیر میں ایک جزء متصل پر منتقل ہوا طوقی اتنی ہی دیر میں بیچ سے نو جزء چھوڑ کر دسویں جزء پر ہوجائے گا تو طوقی نے ایک سے لے کر نو جزء تک قطع ہی نہ کئے کہ اتنی دیر میں قطبی کے لئے جزء کا کوئی حصہ ہو بلکہ

دونوں ایک ہی ایک جُز چلے مگر یہ جز متصل اور وہ تو جزء کے بعد والا جزء تو سریعہ و بطیئہ برابر بھی نہ ہوئیں
اور تلازم بھی رہیں اور انقسام جز بھی نہ ہوا مگر یہ ایسی بات ہے جسے کوئی ادنیٰ عقل والا بھی قبول
نہیں کر سکتا کہ متحرک بیچ میں اجزائے مسافت کو ایسا چھوڑ جائے کہ نہ اُنہیں قطع کرے نہ ان کے محاذی
ہو اور دفعۃً اِدھر سے اُدھر ہو رہے کم از کم تو جزؤوں کی محاذات پر تو گزرا اور ہر جز کی محاذات ایک
حصۂ حرکت سے ہوتی اتنی دیر میں جز بطی ساکن رہا تو حرکتین کا تلازم نہ ہوا اور متحرک ہوا تو ضرور
ایک جُز سے زائد قطع کیا۔ ہمارے متکلمین تلازم حرکتین کے منکر ہوئے اور مان لیا کہ جب تک طوق
مثلاً نو جز چلے قطبی ساکن رہے گا جب وہ نویں سے دسویں پر آئے گا یہ اپنے پہلے سے دوسرے
پر ہو جائے گا تو نہ ساعتہ چھوٹا نہ سریعہ و بطیئہ برابر ہوئیں نہ جز کا انقسام ہوا اُس پر رد کیا گیا کہ
ایسا ہو تو چکی کے اجزاء سب متفرق ہو گئے کہ طوق چلیں گے اور قطبی ساکن رہیں گے یوں ہی
بیچ والے اپنے لائق ٹھہریں گے کہ معیت باقی رہے تو چکی اگرچہ کیسے ہی مضبوط لوہے کی ہو
اُس کے تمام اجزائے لا تتجزی گھماتے ہی سب متفرق ہو جائیں گے اور ٹھہراتے ہی سب بدستور
ایسے جم جائیں گے کہ ہزار حیلوں سے جُدا نہ ہو سکیں، پھر ہر دائرے کے اجزاء کو اتنی عقل درکار کہ
مجھے اتنا ٹھہرنا چاہیے کہ ساعتہ نہ چھوٹے، اس کا جواب الزام سے دیا کہ ہاں یہ سب کچھ فاعل
مختار عزّ جلالہٗ کے ارادے سے ہوتا ہے، فاعل مختار پر ہمارا ایمان فرض ہے مگر بداہت عقل شاہد
کہ وہ ایسا کرتا نہیں جس طرح ممکن ہے کہ وہ پلنگ جس پر سے ہم ابھی اُٹھ کر آئے ہیں اس کے پائے
علماء، فضلا ہو گئے ہوں ..... و مسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں قطعاً قادر مطلق عزّ مجدہٗ
کی قدرت اسے شامل، مگر ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا نہیں معہذا چکی نہ سہی خود اپنے دونوں ہاتھ
پھیلا کر ایڑیاں جما کر گھومے تو قطعاً اُس کے ہاتھوں کی انگلیوں نے جتنی دیر میں بڑا دائرہ طے کیا
پاؤں کی انگلیوں نے اُتنی ہی دیر میں چھوٹا دائرہ، تو اُن کی ایک جُز مسافت کے مقابل اُن
کے لیے جز کا حصہ آئے گا یا آدمی کے اجزاء بھی چکی کی طرح متفرق ہو جائیں گے آدمی ریزہ ریزہ
پاش پاش ہو گیا اور اُسے خبر نہ ہوئی، اُس کا الزام کیونکر معقول، انغار متفلسفہ کو اس طفرہ و
تفریق اجزاء پر بہت قہقہے لگانے کا موقع ملا، ابن سینا سے متشدق جونپوری تک سب
نے اس کا مضحکہ بنایا۔

وانا اقول وباللہ التوفیق (اور میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت)
بات کچھ بھی نہیں، مسافت اگر جواہر فردہ سے مرکب ہوگی ہرگز دو جوہر متصل نہ ہوں گے اُن میں

امتداد موہوم فاصل ہوگا، اب جزء طوقی کی مسافت میں اگر اجزائے مسافت جزء قطبی کے برابر ہیں جب تو ظاہر ہے کہ ایک اور دس کی نسبت میں اُن کا فاصلہ اُن کے فاصلے سے دس گنا ہوگا، طوقی جتنی دیر میں ایک جزء قطع کرے گا اتنی ہی میں قطبی بھی، مگر مساوات نہ ہوئی کہ اس نے بڑی قوس قطع کی اور اس نے چھوٹی، اس شکل پر طوقی ا پر تھا اور قطبی ہ پر، جب وہ ایک جزء طے کرے گا یعنی ب پر آئے گا، یہ بھی ایک جزء چلے گا س پر ہوگا اس نے قوس ا ب قطع کی اور اس نے قوس ہ س، اور اگر مسافت طوقی میں اجزائے مسافت قطبی سے زائد ہیں مثلاً ا ب میں دس جزء ہیں اور س ہ میں یہی دو، اس شکل پر تو جب طوقی ایک جزء چلے گا یعنی ا سے ح پر ہوگا قطبی ایک جزء نہ چلے گا بلکہ جب وہ نو جزء چل کر اسی ب پر آئے گا یہ ایک جزء چل کر ہ سے س پر ہوگا اور جزء کا انقسام نہ ہوا بلکہ امتداد فاصل کا یعنی جب طوقی ا سے ح پر آئے گا قطبی اس فاصلے کا جو ہ سے س تک ہے نواں حصہ قطع کرے گا جب وہ ح پر ہوگا یہ اس فاصلے کا ۲/۹ طے کرے گا وھکذا تو نہ طفرہ ہوا نہ تفریق اجزا، نہ انقسام جزء نہ تساوی حرکتیں، نہ ان کا تلازم۔ اصلاً کوئی محذور لازم نہیں وللہ الحمد۔ وہ سارے مصائب اتصال اجزا ماننے پر تھے اور وہ خود محال۔

شبہہ ۲: تلازم سریعہ وبطیئہ جن وجوہ سے ثابت کیا جن کو چھوڑ دیا کہ وہ خود ہمیں مسلّم ہے حاجت اثبات نہیں ان میں سے ایک وجہ کو خود مستقل شبہہ کرتے ہیں۔ یوں کہ ایک خط[عـہ] فرض کیجئے تین جزء سے

عـہ سیالکوٹی نے شرح مواقف میں اس سے یہ جواب دیا کہ اصحاب جزء ایک جزء منفرد کا وجود ہی نہیں مانتے اس کی حرکت درکنار، اور یہ جواب شرح مقاصد سے ماخوذ ہے اور اس سے تیسری وجہ اور مستفاد کہ ان وجوہ پر حرکت کے قائل نہیں جن سے محال لازم آتا ہے۔

اقول یہ جواب اگر صحیح ہو تو شبہہ تلازم کی وجوہ ثلٰثہ سے بھی ہو سکے گا مگر اس کی صحت میں نظر ہے، جزء من حیث ھو جزء ضرور منفرد نہ ہوگا مگر جب جزء ولایتجزی ممکن جوہر فرد کیوں نا ممکن، اور جب وہ ممکن تو اس کی حرکت کیوں محال، اور جب حرکت ممکن تو اس کو حرکت میں کیا استحالہ، بداہت عقل

(باقی برصفحہ آئندہ)

مرکب ا ب ج دوسرا د و جزء سے ء و ہ یہ دوسرا اُس پہلے پر ہے یوں کہ د کے مقابل ء، اور ب کے محاذی ہ اور اس دوسرے پر ایک جزء ی ہ اس کے ء پر ہے۔ اس شکل پر اب فرض کرو خط ء ہ خط ا ب ج پر بقدر ایک جزء کے حرکت کرے تو ضرور ی کہ اس پر رکھا ہے بالعرض وہ بھی متحرک ہوگا اگر خود حرکت نہ کرتا اس حرکت سے یہ شکل ہوجاتی ی ا سے منتقل ہوکر ب پر آیا ہ ب سے چل کر ج پر اور ی حرکت عرضیہ کے سبب ء ہ ا سے ہٹ کر ب پر لیکن فرض کرو کہ اس نے اپنی ذاتی حرکت بھی ایک جزء کی تو شکل ا ب ج یوں ہوتی ی کہ ی ایک جزء حرکت عرضیہ سے ہٹ، ورنہ ایک جزء حرکت ذاتیہ سے اور ا سے ا ب ج ج کے مقابل ہوگیا، تو جتنی دیر میں ی نے اپنی مجموع حرکتین سے دو جزء قطع کئے ب و ج اتنی دیر میں ء نے ایک ہی جزء طے کیا ب تو جتنی دیر میں ی اپنی مجموع حرکتین سے ایک جزء قطع کرکے ب کے محاذی آیا ہوگا ظاہر ہے کہ اتنی دیر میں ء نے ب سے کم قطع کیا ہوگا تو جزء منقسم ہوگیا۔

اقول یہ سب طمع ہے **اولاً** ی کا خط ء ہ سے اتصال کہ اس کی حرکت سے حرکت عرضیہ کرے محال کہ اتصال جزء میں ممکن نہیں۔

ثانیاً ا، ب، ج سب اجزائے متفرقہ ہیں اور ان میں امتداد فاصل تو جتنی دیر میں ی مجموع حرکتین سے ب کے محاذی ہوگا اتنی دیر میں ء اس نصف امتداد کو طے کرے گا جو ا و ب میں ہے نہ کہ نصف جزء کو۔

شبہ ۸: وجوہ تلازم سریعہ و بطیئہ سے ایک اور وجہ کو حکمۃ العین میں مستقل شبہ قرار دیا اُس کا ذکر بھی کردیں کہ کوئی متروک نہ رہے۔

اقول اس کا ایضاح یہ کہ ایک لکڑی زمین میں نصب کرو، طلوع آفتاب کے وقت اس کا سایہ روئے زمین پر جانب مغرب پھیلا ہوگا جس کی مقدار دائرۂ زمین کے ایک حصہ کی قدر ہوگی، آفتاب جتنا بلند ہوتا جائے گا سایہ سمٹتا آئے گا یہاں تک کہ جب آفتاب آسمان کا ربع دائرہ قطع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شاہد ہے کہ متحرک کے لئے اس نحو حرکت میں کوئی استحالہ نہیں تو وہ ناشئی نہ ہوا اگر فرض جوہر فرد سے خاقم باایں ہمہ جب ان سب کے تسلیم پر ہمارے پاس جواب شافی موجود ہے تو ان کے انکار کی کیا حاجت وہ بھی بشکل مدعی کہ بار ثبوت ہم پر ہو ۱۲ منہ غفرلہ۔

کرکے نصف النہار پر پہنچے گا سایہ اپنی انتہائے کمی کو پہنچے گا اگر آفتاب اُس جگہ کے سمت الراس سے
جنوب یا شمال کو ہٹا ہوا ہو اور عین سمت الراس پر ہو تو سایہ منعدم ہو جائے گا۔ بہر حال جتنی دیر میں
آفتاب نے اپنے فلک کا ربع دائرہ قطع کیا کہ کروڑوں میل ہے اُتنی دیر میں سایہ نے دائرہ زمین کا
یہ حصہ قطع کیا جس پر وقت طلوع پھیلا ہوا تھا یا اُس سے بھی کچھ کم اگر دوپہر کو بالکل منعدم نہ ہوگیا یہ
سریعہ و بطیئہ کا تلازم تھا اور یہیں سے ظاہر کہ آفتاب جتنی مقدار قطع کریگا سایہ اس سے بھی بہت کم
کہ اسے یہ چھوٹی مسافت آفتاب کی اس بڑی مسافت کے ساتھ ساتھ قطع کرنا ہے تو اُسی نسبت
سے اُس کے بڑے حصوں کے مقابل اُس کے چھوٹے حصے پڑیں گے اور شک نہیں کہ آفتاب کا
ارتفاع انتقاص ظل کی علت ہے اب اگر مسافت اجزائے لاتتجزی سے مرکب ہو اور فرض کریں کہ آفتاب
نے ایک جزء قطع کیا تو سایہ اُتنی دیر میں اگر ساکن رہے یعنی نہ گھٹے تو معلول کا علت سے تخلف
ہوا اور یہ محال ہے، اور اگر حرکت کرے یعنی گھٹے تو اس کی حرکت بھی اگر ایک جزء یا زائد ہو تو
بطیئہ سریعہ کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہوگئی، لاجرم ایک جزء سے کم ہوگی، اور یہی انقسام ہے۔

اقول قطع نظر اس سے کہ سایہ کوئی شے باقی مستمر متحرک متزائد یا متناقص نہیں آفتاب
دو لمحہ ایک مدار پر نہیں رہتا اور ہر مدار کی تبدیل پر پہلا سایہ معدوم ہو کر دوسرا جدید حادث ہوگا کہ اُس
وقت جو حصہ زمین مواجہ شمس تھا اب مستور ہے اور جو مستور تھا اب مواجہ ہے اور ہر نیا طلوع سے
دوپہر تک کم حادث ہوگا اور دوپہر سے غروب تک پہلے سے زائد نہ کہ ایک ہی سایہ گھٹتا بڑھتا رہا تو
یہاں نہ کوئی حرکت ہے نہ متحرک نئے نئے سائے مختلف المقدار ہر لمحہ جدید پیدا ہونے کو مجازاً حرکت
کہہ لو جواب وہی ہے کہ مسافت میں اجزاء متصل نہیں بلکہ متفرق، اور اُن میں امتدادات وہمیہ
فاصل، تو ایک جزء سے دوسرے پر آفتاب نہ آئے گا مگر ایک امتداد طے کر کے سایہ اس کے حصوں
میں سے کوئی حصہ کم ہوگا جیسا جزء طوقی و قطبی کے حرکات میں گزرا بالجملہ اجزاء نہیں مگر حدود مسافت کی
طرح جن کی لحظہ لحظہ تبدیل سے حرکت توسطیہ متحرک کو بین الغایتین جدید نسبتیں حاصل ہوتی ہیں
اور حرکت قطعیہ میں انہیں کی موافات ہوتی ہے اب اگر کوئی کہے کہ یہ حدود بلاشبہ نقاط غیر منقسمہ
ہیں، آفتاب جتنی دیر میں ایک حد طے کرے سایہ ضرور اس سے کم طے کرے گا ورنہ سریعہ و بطیئہ
برابر ہو جائیں گی، تو نقطہ منقسم ہوگیا، اس کا جواب یہی دو گے کہ دو نقطے متصل نہیں وہی جواب
یہاں ہے۔

شبہہ ۹: جزء متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل اب اگر مضلع ہو تو جانب زاویہ غیر جانب ضلع

ہوگئی انقسام ہوگیا اور اگر کرہ ہو تو جب کرّے ملیں (یعنی دو کرّے متصل ہوں اور تیسرا اُن دونوں کے اُوپر) ضرور فرجہ کہ بیچ میں رہا ہر کرّے سے چھوٹا ہوتا ہے تو جز منقسم ہوگیا (متن و شرح حکمۃ العین)

اقول اولاً جز کا متناہی یعنی صاحبِ نہایت ہونا مسلّم نہیں متناہی وغیر متناہی امداد کے اقسام ہیں ولہٰذا التصریح کرتے ہیں کہ خط کے لئے جہت بمعنی نہایت صرف دو ہیں عرض میں وہ امتداد ہی نہیں رکھتا کہ نہایت ہو۔

ثانیاً اگر متناہی عدم امتداد کو بھی شامل مانیں تو شکل بے امتداد ممکن نہیں کہ وہ ایک یا زائد حدود کے احاطے سے بنتی ہے احاطہ کو دو چیزیں درکار، محیط و محاط۔ اور اثنینیت بے امتداد معقول نہیں۔ ہر متشکل متناہی ہے ہر متناہی متشکل نہیں جیسے نقطہ وہ اور جز خود اپنے نفس کے لئے حد ہیں نہ کہ اُن کو کوئی حد محیط۔

ثالثاً ہم فرض کرتے ہیں کہ کرّے ہوں گے اور فرجے رہنا اتصال پر موقوف، اور وہ محال اگر کہئے اتصال محال سہی مگر عقل حکم کرتی ہے کہ اگر متصل ہوتے ضرور ان کے فرجے ان سے چھوٹے ہوتے، امتناعِ اتصال اس حکمِ عقل کا منافی نہیں تو ضرور فی نفسہٖ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان سے چھوٹی مقدار پیدا ہو اگرچہ خارج سے وہ صورت محال ہے۔

اقول اولاً یہ جب تھا کہ نظر بنفس ذات ان کا اتصال ممکن اور خارج سے محال بالغیر ہوتا مگر ہم بتا آئے کہ جز کی نفس ذات آبی اتصال۔

ثانیاً حل یہ کہ یہاں یہ حکمِ عقل ہرگز نہیں بلکہ یہ ہے کہ اگر متصل ہوتے متداخل ہوتے کہ ایک طرف ملنے دوسری طرف جدا ہونگی اُن میں اصلاً صلاحیت نہیں جیسے دو خط جب اپنے طول میں ایک دوسرے کی طرف متحرک ہوں ملتے ہی اُن کے دونوں نقطے متداخل ہو جائیں گے نہ کہ متجاوز رہیں اور جب متداخل ہوتے فرجے کدھر سے آتے، اگر کہئے نقطے عرض ہیں اُن کا تداخل ممکن، یہ تو جوہر ہیں ان کا تداخل کیونکر ممکن۔

اقول جبھی تو ان کا اتصال محال ہوا کہ وہ بے تداخل ناممکن تھا اور تداخل محال، اگر کہئے ہم تو نفس حکمِ عقل بر تقدیر اتصال میں کلام کرتے ہیں۔

اقول ہاں اس فرضِ مخترع پر ضرور انقسام ہو جاتا اور حرج نہیں کہ محال محال کو مستلزم ہوا جیسے فلسفی اگر حمار ہوتا ضرور ناہق ہوتا اور اس تقریر پر تمہیں اس سارے تجشّم تشکل و مضلع و کرہ و فرجہ کی حاجت نہ تھی کہ اُن کا نفس اتصال بلا تداخل ہی موجبِ انقسام۔

سابعاً مستدل نے بحث قطویل کی نفس کرویت ہی مستلزم انقسام کہ اس میں فرض مرکز و محیط سے چارہ نہیں اور سر اس میں وہی ہے کہ شکل بے امتداد نا ممکن، اور اسی میں اس کا جواب ہے کہ جب جز میں امتداد نہیں شکل کہاں۔

شبہہ ۱۰ : کرے پر منطقہ اپنے تمام موازی دائروں سے بڑا ہے۔ اب اگر کسی موازی میں اس کے ہر جز کے مقابل ایک جز ہے تو جز وکل مساوی ہوگئے کہ دونوں میں اجزا برابر ہیں، لاجرم لازم کہ اس کے ایک جز کے مقابل اس میں ایک جز سے کم ہو اور یہی انقسام ہے۔

اقول اجزا کسی میں متصل نہیں ان میں امتداد فاصل ہیں تو **اولاً** ممکن کہ دونوں میں اجزا مساوی ہوں، اور کروں کی تساوی نہ ہو کہ بڑے میں اجزا زیادہ فصل پر ہوں گے چھوٹے میں کم پر۔

ثانیاً بلکہ ممکن کہ چھوٹے میں اجزا زائد ہوں اور بڑا زیادت امتداد سے بڑا ہو۔

ثالثاً اگر کم ہی ہوں تو جز منقسم نہ ہوگا بلکہ امتداد کما مر مراراً (جیسا کہ متعدد بار گزر چکا ہے۔ ت)

شبہہ ۱۱ : جب کسی شاخص کا ظل اس کا دو چند ہو جائے جیسا وقت عصر حنفی میں تو نصف ظل نصف ہوگا۔ اب اگر وہ شاخص خط جوہری اجزائے طاق مثلاً پانچ سے مرکب ہے تو اس کی تنصیف جز کی تنصیف کر دے گی۔

اقول اولاً بدستور امتداد کی تنصیف ہوگی اور اگر اس کے منتصف پر کوئی جز نہیں جب تو ظاہر، اور اگر ہے تو وہی جز نصفین میں حد فاصل ہوگا نہ کہ منقسم۔

ثانیاً یہ اس پر مبنی کہ خط جوہری کا سایہ پڑے اور یہ مسلم نہیں کہ وہ حاجب نہیں ہو سکتا کما سیاتی (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت)۔

شبہہ ۱۲ : جسم اگر اجزا سے مرکب ہوتا جز اس کا ذاتی ہوتا تو اس کے لئے بین الثبوت ہوتا کہ اس کے تعقل سے پہلے متعقل ہوتا تو نہ محتاج اثبات ہوتا نہ اکثر عقلا اس کے منکر۔

اقول ایک یہ شبہہ عقل فلاسفہ کے قابل ہے میں اس کی حکایت کو اس کے رد سے مغنی رکھوں گا اور صرف اتنا کہوں گا کہ جسم اگر ہیولی و صورت سے مرکب ہوتا ہیولی اس کا ذاتی ہوتا تو اس کے لئے بین الثبوت ہوتا الجواب الجواب کہ ہیولی تو جزو خارجی ہے نہ کہ عقلی۔

اقول پھر جز میں اسے کیوں بھولے۔

شبہ ۱۳: تین خط اجزائے لایتجزی سے مرکب آپس میں متماس فرض کریں اُن میں ایک فلک الافلاک کے قطر پر منطبق ہو اور اس کے ایک جانب خط ا ب دوسری طرف خط ج د اس شکل پر (ا|ا|ج) اور ا سے د تک ایک خط ملائیں ضرور یہ خط ا د ایک قطر فلک الافلاک پر ہوگا کہ اُس کے مرکز پر گزرا ہوا دونوں طرف محدب سے ا د ملاصق ہے، تو ثابت ہوا کہ اگر خط کا اجزا سے ترکب ممکن ہو تو فلک الافلاک کا قطر تین جز کی قدر ہو اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ درکار (حواشی تحریر)۔

اقول توجیہ وتقریب یہ ہے کہ ہ ر قطر ہے اور ا ب ج د اس کے متقارب ومتوازی چاروں طرف اس کے مساوی فصل پر ہیں تو ا ہ ۔ ہ ج ۔ ب ر ۔ ر د چاروں قوسیں برابر ہیں تو ان کے یہ چاروں زاویۂ ا ہ ر ۔ ج ہ ر ۔ ب ر ہ ۔ د ر ہ کہ مساوی قوسوں پر ہیں مساوی ہیں، تو مثلث ا ط ہ و د ط ر سے یہ دونوں زاویہ اور قوسیں ا ہ و د ر اور دونوں زاویہ ط بوجہ تقاطع برابر ہیں تو بحکم شکل ۲۶ ا ط ہ = د ط ر ۔ لاجرم ط جس پر خط ا د گزرا مرکز ہے اور وہ ا د دونوں کنارہ محدب پر بھی گزرا ہے، تو قطر فلک الافلاک ہے اور ضرور وہ ان تین خطوں سے ایک ہی ایک جز لے گا ا ب سے ا، ہ ر سے ط، ج د سے د کہ اگر طرفین میں کسی سے دو جز پر گزرے تو زاویہ پیدا ہو کر دو خط ہو جائے گا یوں (ا/ج) اور وسطانی سے دو جز لے تو دو زاویے پیدا ہو کر تین خط یوں (ا/ج) یا (ا/ج) تو ثابت ہوا کہ قطر فلک الافلاک صرف تین جزء لایتجزی کے برابر ہوگا، یہ تقریر شبہ ہے۔ علامہ بحرالعلوم قدس سرہ نے حواشی صدرا میں اس کا یہ رد فرمایا کہ اصل جز پر اس وصل خط کا امکان ممنوع ہے۔

اقول ہر دو نقطوں میں وصل خط اگرچہ وہمًا کا امکان بدیہی ہے صالح انکار نہیں رہا یہ کہ پھر جواب صحیح کیا ہے۔

اقول واضح ہے خطوط جوہری کا اتصال محال ضرور اُن میں امتداد فاصل ہوگا۔ ا سے مرکز تک نصف قطر فلک الافلاک ہوگا اور مرکز سے د تک دوسرا نصف۔

شبہ ۱۴: ہر متحیز کی داہنی جانب بائیں کی غیر ہوگی یونہی تمام جہات متقابلہ اور یہ حکم بدیہی ہے تو قطعًا ہر متحیز جمیع جہات میں منقسم ہوگا، تو نہ ہوگا مگر جسم تو جوہر فرد وخط جوہری وسطح جوہری خود ہی محال

ہیں نہ کہ اُن کا جسم سے ترکب (مواقف وشرح) مراد تحیز سے تحیز بالذات ہے کہ اسی کو جہات درکار
بخلاف نقطہ وخط وسطح عرضیات کہ ان کا تحیز بہ تبعیت جسم ہے تو ان کے لئے جہات متصور نہیں۔
(سیّد) ملا عبدالحکیم نے حاشیہ میں جواب دیا کہ یہ بداہت بداہت وہم ہے۔ مالوف ومعہود اشیائے
منقسمہ ہیں اُن میں جہات ایسی ہی ہوتی ہیں وہم سمجھتا ہے کہ سب میں یونہی ضرور ہیں) حالانکہ غیر منقسم
کا منقسم پر قیاس باطل ہے وہ بذاتِ خود ہر شے کا محاذی ہوگا جیسے نقطہ مرکز کہ خود ہی تمام نقاطِ محیط
کا محاذی ہے نہ یہ کہ جُدا جُدا حصّوں سے ہر نقطے کی محاذات کرے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ محاذات ایک
امر اعتباری ہے کہ دو چیزوں کی ایک وضع خاص سے منتزع ہوتی ہے اس کے لئے ایک طرف سے تعدد
بس ہے دونوں طرف تعدد کی کیا حاجت، جیسے ایک باپ کے دس بیٹے ہوں اُس کے لئے ہر ایک کے
اعتبار سے ایک ابوت ہوگا اس کی ذات میں تعدد کا باعث نہیں، ہاں اگر محاذات کوئی عرض قائم
بالمحل ہوتی تو ضرور ہر محاذات کے لئے محل جُداگانہ درکار ہوتا اور انقسام لازم آتا انتہی یہ جواب باول نظر
ہمارے خیال میں آیا تھا۔

واَنَا اقول وباللہ التوفیق (اب میں کہتا ہوں اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ ت)
جہت ووضع کی سبیل واحد ہے جس طرح وضع کبھی اجزائے شے کی باہمی نسبت سے لی جاتی ہے اور
کبھی بلحاظ خارج۔ دوم ہر ذی وضع کے لئے لازم تحیز بالذات ہو خواہ بالتبع، شک نہیں کہ اس مخروط
کا نقطہ ایک وضع ممتاز رکھتا ہے کہ وضع مخروط سے جُدا ہے بلاشبہہ وہ قاعدے اور اُس کے دائرے
اور اُس کے ہر نقطے سے ایک جہت مخصوص رکھتا ہے اور اس سے تکثر جہات سے متکثر نہیں ہوتا، یونہی
جزء، اور معنی اول نہ ہوگی جو غیر متجزی میں اُسے غیر متجزی میں تلاش کرنا خلافِ عقل ہے، یونہی جہت کے
دو معنی ہیں، ایک شے کے باہم حصص میں کہ اُس کا ایک حصّہ اوپر دوسرا نیچے ہو، ایک حصّہ آگے
دوسرا پیچھے ہو، ایک حصّہ داہنا دوسرا بایاں، یہ غیر متجزی میں قطعاً محال، اور اسے بدیہی ماننا قطعاً
باطل خیال، بلکہ اُس میں اُس کا نہ ہونا بدیہی ہے۔ دوم شے کے لئے خارج کے لحاظ سے یہ منقسم
وغیر منقسم متحیز بالذات وبالتبع سب میں ہوگی۔ یہی ہر متحیز کے لئے بدیہی ہے اور اس سے انقسام لازم
نہیں کہ محض نسبت ہے اور تعدد نسب سے منتسب میں حصّے نہیں ہو جاتے دو جہت واقعہ غیر متبدلہ
یعنی فوق وتحت میں، تو ظاہر یہ ایک سے فوق یعنی بہ نسبت اُس کے مرکز سے بعید یا تمہارے طور پر
محدب سے قریب ہے اور دوسرے سے تحت یعنی بہ نسبت اُس کے مرکز سے قریب ہے تو ان میں منقسم
کی بھی نفسِ ذات ہی کا اعتبار ہے نہ حصص کا، تو غیر منقسم کے حصّے کہاں سے ہو جائیں گے،

باقی چار حقیقۃً انسان وحیوانات میں ہیں کہ جو انسان کے منہ کی جانب ہے اُس سے آگے ہے اور پیٹھ کی طرف پیچھے دہنے ہاتھ کی طرف اُس سے جانب راست اور بائیں کی طرف جانب چپ، حجر سے حقیقۃً نہ کچھ آگے نہ پیچھے نہ داہنے نہ بائیں۔ ہاں غیر ذی روح کو ایک طرف متوجہ فرض کرو تو اس فرض سے یہ چاروں جہتیں فرضاً پیدا ہو جائیں گی۔ انسان وحیوان میں اُن کی تبدیل وضع کے بغیر نہ بدلیں گی انسان جب تک مشرق کو منہ کئے ہے جو چیز اُس سے شرقی ہے اُس سے آگے اور غربی پیچھے اور جنوبی داہنے شمالی بائیں ہے ہاں جب غرب کو منہ کرے گا سب بدل جائیں گی، لیکن حجر میں بے اس کی تبدیل وضع کے محض تبدیل فرض سے مبدل ہوں گی، پتھر کو جو مشرق کی طرف متوجہ فرض کرے اس کے نزدیک وہ پہلی بار چار جہتیں ہیں، اور اسی حال میں جو اُسے مغرب کی طرف متوجہ قرار دے اس کے نزدیک پہلی یہاں توجہ کی تعیین جہت حرکت سے ہوجاتی ہے جو جس طرف متحرک ہے اُسی طرف متوجہ کہا جاتا ہے کہ عادۃً انسان یا حیوان جدھر چلے اسی طرف منہ کرتا ہے تو حجر یا جز مثلاً اگر شرق کی جانب متحرک ہو جو اس سے شرقی ہے آگے ہے یعنی اُس سے جہت حرکت کی طرف ہے اور غربی پیچھے یعنی جہت متروک مبدء کی طرف اور جنوبی راست یعنی اس سے جانب جنوب کو اور شمالی چپ یعنی جانب شمال کو، آ انقسام سے کیا علاقہ، اور شک نہیں کہ اس کے لئے تحیز بالذات کی حاجت نہیں۔

(۱) کون کہہ سکتا ہے کہ فلک کا محدب اوپر اور مقعر نیچے نہیں۔

(۲) کیا معدل النہار منطقۃ البروج سے اوپر نہیں۔

(۳) کیا نقطۂ اعتدال سے مرکز نیچا نہیں۔

(۴) کیا راس الحمل سے راس الثور آگے اور راس الحوت پیچھے نہیں۔

(۵) کیا توالی بروج میں انقلاب صیفی سے اُس کا نظیرہ داہنی جانب اور شتوی سے اس کا نظیرہ بائیں جانب نہیں، الی غیر ذلک۔

(۶ و ۷) فلاسفہ کی تصریح ہے اور خود علامہ سید شریف قدس سرہ نے بعض حواشی میں فرمایا کہ خط کی دو جہتیں ہیں اور سطح کے لئے چار۔

اقول یعنی خط کے لئے فوق وتحت کہ امتداد طولی سے ماخوذ ہیں اور سطح کے لئے یمین ویسار بھی کہ امتداد عرضی سے لیتے ہیں نہ قدام وخلف کہ امتداد عمقی سے ہیں تو ثابت ہوا کہ **اوّلاً** تحیز بالذات کی تخصیص باطل۔

ثانیاً منشاء شبہ دو معنی جہت کا اشتباہ تھا اس کے کشف سے زاہق وزائل ایک ہی

شبہہ اتصال جزء میں جدا تھا جس کا انکشاف بحمدہ تعالیٰ بروجہ احسن ہوگیا باقی تمام شبہات سابقہ ولاحقہ کے جواب میں یہی ایک حرف کافی کہ اتصال جزئین محال والحمدللہ شدید المحال ۔

تنبیہ : اقول اس شبہہ کی ایک تقریر یوں ہوسکتی ہے کہ ا ب ح تین جزء ہیں ، شک نہیں کہ ب کے ایک طرف ا ہے اور اس کے دوسری جانب ح ۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ دونوں اسکی ایک ہی طرف ہیں تو ضرور ب میں دو طرفیں ممتاز ہیں جن کی طرف اشارہ حسیہ جدا ہے تو شے دو شے کا مصداق ہوگیا اور یہی انقسام ہے ، اور جواب ہماری تقریر سابق سے واضح ہے ۔

اولاً ب کی ایک طرف ا اور اس کی دوسری طرف ح نہیں بلکہ ب سے ایک طرف ا اور اس سے دوسری طرف ح ہے تو انقسام نہیں ، اور دونوں عبارتوں کا فرق ہمارے بیان سابق سے روشن ہے ۔

ثانیاً تین مخروط ہیں ان کے رؤس نقاط ا ، ب ، ح یہ تقریر بعینہٖ ان تین نقطوں میں جاری کون کہہ سکتا ہے کہ ا و ح دونوں ب کے ایک طرف ہیں ، اگر کہئے کہ یہ نقاط معدوم و موہوم ہیں تو ان کے لئے جہات نہیں ۔

اقول اولاً خود فلاسفہ قائل اور دلائل قاطعہ قائم کہ اطراف یعنی سطح و خط و نقطہ کہ نہایات جسم و سطح و خط ہیں موجود فی الخارج ہیں ۔

(۱) اقلیدس نے اس کا موجود ہونا اصول موضوعہ میں رکھا ، طوسی نے تحریر میں اسکی تقریر کی ، علامہ قطب الدین شیرازی نے حواشی حکمۃ العین میں فرمایا ، انھیں موجود نہ ماننا مذہب فلاسفہ کے خلاف ہے ، انھوں نے حکماء کا لفظ کہا ہے اور مشائین و اشراقین کسی کی تخصیص نہ کی ، نیز فرمایا کہ اطراف یعنی خط و سطح ان کے نزدیک انواع کم متصل موجود فی الخارج سے ہیں تو معدوم کیسے ہوسکتے ہیں یعنی تو یہی نقطہ کہ وہ خط موجود کی طرف ہے بعض متاخرین نے کہ ان کا وجود انتزاعی مانا ۔ باقر نے صراط مستقیم میں اسے رد کیا اور ان بعض کے زعم کو کہ ابن سینا نے اس کی تصریح کی ۔ حمد اللہ علی المتشدق نے فی الآن میں خلاف واقع بتایا ۔

(۲) شرح حکمۃ العین میں کہا کہ اطراف اگر موجود نہ ہوں تو وہ مقدار متناہی نہ ہوگی ضرور ہے کہ مقدار متناہی کسی شے پر ختم ہوگی وہی اس کی طرف ہے تو مقادیر متناہیہ کے اطراف بلا ریب موجود ہیں ۔

(۳) صاحب حکمۃ العین نے اپنی بعض تصانیف میں اس پر دلیل قائم کی کہ دو جسموں

کا تماس اپنی پوری ذات سے نہیں ہوسکتا ورنہ تداخل لازم آئے، نہ کسی امر معدوم سے یہ بداہۃً ظاہر ہے نہ کسی ایسے امر سے کہ جانبِ تماس میں منقسم ہو کہ یہ منقسم اگر بالکلیہ مماس ہو لا تداخل ہے، اور بالبعض تو ہم اس بعض میں کلام کریں گے کہ وہ منقسم ہے یا غیر منقسم، اور بالآخر غیر منقسم پر انتہا ضرور ہے اور یہ غیر منقسم اجزائے جسم نہیں کہ جزء لایتجزی باطل ہے تو ثابت ہوا کہ ایک شیئ ذو وضع کہ جانبِ عمق میں منقسم نہیں موجود فی الخارج ہے جس سے اجسام کا تماس ہے اور وہ نہیں مگر سطح یونہی سطحوں کے تماس سے نقطے کا وجود فی الخارج لازم۔ سید شریف نے فرمایا، وجود اطراف پر یہ دلیل سب سے ظاہر تر ہے۔

ثانیاً بالفرض ان کا وجود انتزاعی ہو تو وہ منتزعات کہ خارج میں ان کے احکام جُدا ہوں ان پر آثار مترتب ہوں ضرور وجودِ خارجی سے حظ رکھتے ہیں۔ اطراف ایسے ہی ہیں اور اسی قدر تمایزِ جہات و مساوات کو کافی۔

ثالثاً ہم ان خطوط ونقاط میں کہ ضرور انتزاعی ہیں جہات ثابت کر چکے مقرکد مر۔

شبہ ۱۵: سطح جوہری کہ اجزائے تجزی سے مرکب ہو جب شمس کے مقابل ہو ضرورۃً اس کا ایک رُخ روشن دوسرا تاریک ہوگا (مواقف ومقاصد) صدرا نے بڑھایا کہ دوسرا غیر مرئی ہوگا کہ ایک ہی شے حالتِ واحدہ میں مرئی وغیر مرئی نہیں ہوسکتی تو جانبِ عمق میں انقسام ہوگیا۔

اقول وہی مالوف ومعہود کے دائرے میں وہم کا گھرا ہونا غائب کا شاہد پر قیاس کرا رہا ہے وہم سطح عرضی میں یونہی سمجھتا ہے کہ اس کا رُخ ہمارے سامنے ہے اور پشت جسم سے متصل۔ علامہ بحر العلوم نے حواشی صدرا میں فرمایا اس کا تو یہی ایک رُخ ہے کہ ہمارے مواجہ اور شمس سے مستنیر ہے سطح میں دو رُخ کہاں یعنی مرئی وغیر مرئی کی مغایرت تلاش کرنی حماقت ہے اس میں غیر مرئی کچھ نہیں وہ بتمامہ مرئی اور بتمامہ مستنیر ہے۔ پھر فرمایا خلاصۂ دلیل یعنی شبہۂ مذکورہ یہ ہے کہ جو چیز متحیز بالذات ہوگی ضرور بصر میں اور دوسری اشیاء میں حاجب ہوگی۔ یوں ہی نورِ شمس سے ساتر ہوگی تو ضرور اس کے لئے دو رُخ ہوں گے اور اس کا انکار مکابرہ ہے۔

اقول اولاً اب شبہ کی حالت اور بھی ردی ہوگئی، حاجب وساتر ہونے کیلئے ضرور دو رُخ ہونا ہی کافی نہیں بلکہ لازم کہ شعاعِ بصر وشمس دوسرے رُخ تک نہ پہنچے، ورنہ ہرگز حاجب نہ ہوگی جیسے آئینہ کتنے ہی دل کا ہو نہ نگاہ کو روکے نہ دھوپ کو، جب ممتد منقسم دوسری جہت تک شعاع پہنچنے سے ساتر نہیں ہوسکتا تو وہ جس میں اصلاً امتداد ہی نہیں کیونکر حاجب ہو

حاجب ہو جائے گا اس کا اثبات مکابرہ ہے۔

ثانیاً مستدل جانتا تھا کہ تنہا ایک جزء لا یتجزی بصر و شمس کو حاجب نہیں ہو سکتا کہ وہ مقدار ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اجزاء سے مرکب سطح لی کہ حجم و مقدار پیدا ہو کر صلاحیت حجب ہو جائے اور جانا کہ اجزاء کا اتصال محال وہ متفرق ہوں گے اور ہر دو کے بیچ میں خلا، تو بصر یا شمس کی شعاعیں جہاں پہنچیں گی اُن کے مقابل نہ ہو گا مگر جزء واحد کہ محض بے مقدار ناقابل ستر ہے یا خلا کہ بدرجہ اَولٰی اور وہ طریقۂ اتصال جسے کہ ہم نے اُوپر ذکر کیا محض ارادہ اللہ عزوجل پر مبنی ہے اسے اقسام سے علاقہ نہیں۔

شبہات بہ براہین ہندسیہ

علامہ تفتازانی نے مقاصد و شرح میں اُن پر رد اجمالی کیا کہ وہ سب انتفائے جزء پر مبنی ہیں۔ اور مُلا عبد الحکیم نے حواشی شرح مواقف میں کہا اشکال ہندسیہ ثبوت مقدار پر موقوف ہیں وہ اتصال جسم پر وہ نفی جزء پر، تو اُن سے نفی جزء پر استدلال دَور ہے۔ اصحاب جزء کے نزدیک نہ زاویہ ہے نہ وتر نہ قطر نہ دائرہ سب تخیلات باطلہ ہیں کہ توہم اتصال سے پیدا ہیں۔ شرح مقاصد میں یُوں تفصیل فرمائی کہ براہین ہندسیہ سے ابطال جزء میں مثلث متساوی الاضلاع و تنصیف زاویہ و تنصیف خط و وجود دائرہ و وجود کرہ سے مدد لی ہے اور ان میں سے کچھ بے نفی جزء ثابت نہیں۔ اقلیدس نے تنصیف خط اُس پر مثلث متساوی الاضلاع بنا کر کی اور تنصیف زاویہ اُس کی ساقین برابر کر کے وتر نکال کر اُس پر دُوسری طرف مثلث مذکور بنا کر اور مثلث مذکور خط پر دو دائرے کھینچ کر اور کُرہ یُوں ثابت کرتے ہیں کہ قطر دائرہ کی بجائے محور مانیں اور اُس کے دونوں نقطۂ طرف کو بجائے قطبین۔ اب نصف دائرہ کو اس محور پر گھمائیں یہاں تک کہ اپنی وضع اوّل پر آجائے اس سے سطح کُروی کہ محدب کُرہ اور اسے محیط ہے پیدا ہو گی تو سب کا مبنی ثبوت دائرہ ہوا اور وجود دائرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ سطح مستوی پر ایک خط مستقیم تخیل کریں۔

عـہ علامہ نے فرمایا ایک خط مستقیم متناہی اقول صرف اتنا ہی خط کافی نہیں بلکہ وہ شرط ضرور ہے جو ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ غفرلہ۔

(اقول یعنی سطح متناہی ہو اور یہ خط اس میں ایسی جگہ کہ کسی طرف سطح کا امتداد اس خط کی مقدار سے کم نہ ہو) اس خط کا ایک کنارہ ثابت رکھیں اور دوسرے کو دورہ دیں یہاں تک کہ اپنے محل اول پر آجائے اس دورہ سے سطح دائرہ حاصل ہوگی جیسے عمل پرکار سے، لیکن برتقدیر جزء یہ حرکت خط جس سے دائرہ بنایا خود محال ہے کہ مستلزم محال ہے تو بے نفی جزء ان میں سے کسی کا اثبات محض خیال ہے۔ مُلّا حسن نے حواشی صدرا میں اس حرکت کا استحالہ یوں بتایا کہ خط کا ایک کنارہ ثابت رکھ کر دوسرے کو جو حرکت دی ہے یہ کنارہ جتنی دیر میں اس سطح مستوی کا ایک جزء قطع کرے وہ جزء خط کہ کنارہ ثابتہ سے متصل ہے اگر وہ بھی ایک ہی جزء قطع کرے یونہی آخر تک جب تو دائرہ صغیرہ و کبیرہ مساوی ہو جائیں گے اور اگر جزء سے کم تو جزء منقسم ہو گیا اور اگر یہ ساکن رہے تو خط کے اجزا بکھر گئے تو دائرہ پورا ہونا لازم نہ ہوگا حالانکہ لازم مانا تھا تینوں شقیں محال ہیں لہٰذا وہ حرکت محال ہے۔

اقول کلام یہاں طویل ہے اور انصاف یہ کہ تخیل دائرہ ان تجشمات کا محتاج نہیں اور وجود دائرہ کا ان سے ثبوت نہیں ہو سکتا کہ یہ سب تخیلات نامقدورہ ہیں خارج میں پرکار ہے جو بحالت اتصال جسم دائرہ حقیقیہ بنانے کی ضمانت نہیں کر سکتی، نہ وہ سطح جسے مستوی کہیں واقع مستوی ہونی ضرور جس سے حقیقت تک عظیم فرق ہے نہ پرکار کی رفتار میں اول سے آخر تک فرق نہ پڑنے کی ذمہ داری ہو سکتی ہے، نہ وہ نشان کہ اس سے بنے تمام مسافت میں یقینی یکساں ہونے کی تو وجود ثابت نہیں مگر دائرہ حسّیہ کا صدرا نے با آنکہ اقرار کیا کہ ابطال جزء پر اشکال ہندسیہ سے استدلال ضعیف ترین طریق ہے کہ ان کا وجود اور اتصال جسم ماننا ایک ہی چیز ہے مگر مربع مثلث قائم الزاویہ کا استثنا کیا اس بنا پر کہ ابن سینا نے اصحاب جزء کا مذہب بتایا کہ مربع کے منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ مربع میں قطر ڈالنے سے دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہوں گے تو جو دلیل اس پر مبنی ہو اصحاب جزء سے اس کا دفع ناممکن ہے انتہی اصحاب جزء کی طرف یہ نسبت کذب محض ہے اُن کی کتب میں کہیں تسلیم مربع حقیقی کا پتہ نہیں۔

اقول بلکہ وہ صراحۃً وجود زاویہ کا انکار کرتے ہیں پھر مربع کہاں سے آئے گا صراحۃً سرے سے مقدار ہی نہیں مانتے تو کوئی شکل کہاں سے آئے گی۔ ابن سینا نے کہا ہمارے پاس وجود دائرہ کے دو ثبوت اور ہیں کہ نفی جزء پر مبنی نہیں۔

اقول اجسام میں بسیط بھی ہیں (یعنی مرکبات کی انتہا بسائط کی طرف لازم) اور بسیط کی شکل طبعی کرہ ہے اور جب کرہ کے دو حصے مساوی جدا یا وہمًا کئے جائیں گے دو دائرہ حادث ہوں گے۔ بحر العلوم نے فرمایا یہ اگرچہ نفی جزء پر مبنی نہیں۔

اولاً اس پر مبنی ہے کہ اجسام میں طبیعت ہے۔
ثانیاً اس پر کہ شکل مقتضائے طبع ہے۔
ثالثاً اس پر کہ طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں فعل واحد ہی کرے گی اور یہ سب ممنوع بلکہ باطل ہیں۔

اقول رابعاً بلکہ ہم ثابت کرچکے کہ اُن کے نزدیک طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں افعال مختلفہ متباینہ بالنوع کئے کہ افلاک مجوف بنائے جن میں محدب و مقعر۔

خامساً اثبات وجود واقعی کے درپے ہو کر تنصیف کرہ میں وہاں بھی لانا عجیب ہے تنصیف وہمی سے دائرہ موہوم بنے گا یا موجود۔

سادساً اگر وہمی سے گذر کر خاص حسّی لو تو اب وہ کرہ بتاؤ جس کی تنصیف حسّی کرو گے۔ زمین پر کسی کُرے کا حقیقیہ ہونا ثابت نہیں کرسکتے اور واقع میں افلاک میں بھی ثبوت نہیں کما تقدم (جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) اور فرض کرلیں تو اُن کی تنصیف حسّی تمہارے نزدیک محال۔

سابعاً فرض کرلیں کہ کوئی کُرہ حقیقیہ قابل تنصیف حسّی تمہیں مل سکے اب اپنی تنصیف کا ضامن بتاؤ کہ صحیح دو نصف کرسکو گے ہاتھ اتنا بھی نہ بہک سکے گا کہ ایک جزء لا یتجزیٰ کی قدر دونوں نصفوں میں فرق ہو اور جب یہ کچھ نہیں تو وہی نرا توہم رہ گیا جس کا کوئی منکر نہیں۔ دائرہ واقعیہ نہ ثابت ہونا تھا نہ ہوا۔

ثامناً نفی جزء پر مبنی دہونا بھی عجیب منطق ہے، اس کی بنا ثبوت مادہ پر ہے اور ثبوت مادہ کی بنا نفی جزء پر۔ یہ ہے ابن سینا کی ریاست۔

اگر کہئے طبیعت واحدہ اجزاء میں بھی فعل واحد ہی کرے گی **اقول** انہیں ملا ہی نہ سکے گی کہ اتصال اجزاء محال ہے پھر کُرہ کہاں سے بنائے گی۔

دوم اصحاب جزء دائرہ حسّیہ سے تو منکر نہیں حسّیہ حقیقیہ ہوسکتا ہے یوں کہ دائرہ حسیہ میں کچھ اجزاء واقع میں اونچے کچھ نیچے ہوں گے۔ ہم ایک خط مستقیم مرکز دائرہ پر رکھ کر سب سے اونچے جزء پر رکھیں گے نیچے اجزاء میں اس خط کی مقدار سے جتنی کمی ہے اسے اجزاء لا یتجزیٰ بھر کر پوری کریں گے۔ اگر سب طرف کمی پوری ہو کر بعد برابر ہوجائے دائرہ حقیقیہ ہوگیا اور اگر کہیں اتنی کمی رہے کہ اب ایک جزء رکھیں تو خط کی مقدار سے اونچا ہوجائیگا تو معلوم ہوا کہ یہاں کمی ایک جزء سے کم کی ہے تو جزء منقسم ہوگیا، اور اگر غیر متناہی اجزاء رکھے جائیں اور خلا کہیں نہ بھرے

تو اس کی تقسیم نامتناہی ہوتی اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے کہ ہر بعد کو وہ بھی متناہی مانتے ہیں۔

اقول اولاً کلام وجود دائرہ میں تھا نہ اس سے توہم وتخیل میں کہ محتاج تجشم نہ تھا اور اس تدبیر سے ثابت ہوا تو وہی توہم نہ واقع۔ یہ دائرہ بنالینا کہ یہ تدبیر نہ ہوگی مگر وہم میں واقع میں ایک جز کی قدر نشیب وفراز کو نہ اختیار کرسکتے ہو نہ اس کے بھرنے کو ایک جز کہیں سے لاسکتے ہو، تو جو مقصود تھا ثابت نہ ہوا اور جو ثابت ہوا مقصود نہ تھا۔ یہ ابن سینا کی ریاست ہے۔

ثانیاً ابن سینا کی جان فشانی پر افسوس آتا ہے کہ محض خرط القتاد و نفخ فی الرماد ہے دو جز متصل ہو ہی نہیں سکتے، ان سے خلا بھرنا کیسا۔ ایسی ہی تقریر شبہ ثالثہ میں تھی اور وہیں اس کا رد گزرا۔

ثم اقول یہ سب بروداتِ بے وجہ ہے ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ نہ براہین ہندسیہ نفی جز پر مبنی نہ ان سے نفی جز ہوسکے وہ ان کی بنا خطوط موہومہ پر ہے اگرچہ واقع میں اجزا سے ترکب ہو، عمارتوں میں ان سے مدد لی جاتی ہے، دیواروں وستونوں کو کون کہہ سکتا ہے کہ متصل وحدانی ہیں، مگر وہی اتصال موہوم کام دیتا ہے اور نفی جز ان سے یوں نہیں ہوسکتی کہ وہ وجود جز باطل نہیں کرتیں بلکہ اتصال اور وہ خود محال، وباللہ التوفیق، اب ان شبہات کو اگر ہم ذکر نہ بھی کریں عاقل خود ان کا جواب سمجھ لے گا مگر گنا دینا مناسب کہ ناواقف کو یہ وہم نہ ہو کہ فلاں شبہ جواب سے رہ گیا، بعونہٖ تعالٰی بیان جوابات جدیدہ وافادات جدیدہ لائے گا وباللہ التوفیق۔

شبہ ۱۶: بحکم شکل عروسی قطر مربع یعنی وتر مثلث قائم الزاویہ متساوی الساقین کا مجذور مجذور ضلع کا دوچند ہے۔ اور اصول ہندسیہ میں ثابت ہوچکا ہے کہ نسبت مجذورین مجذور نسبت جذرین ہوتی ہے تو ضرور قطر وضلع مذکورین وہ نسبت ہے کہ اس کی مثنّاۃ بالتکریر ہے یعنی اس کا مجذور دو ہے اور دو کسی عدد کا مجذور نہیں تو ضرور قطر وضلع مذکورین نسبت صمیہ ہے جس کے لئے کوئی عاد مشترک نہ نکل سکے اور اعداد میں یہ نسبت محال کہ سب کا عاد کم از کم ایک موجود ہے، اور اگر ان خطوط کا ترکب اجزا سے ہوتا تو ضرور ان میں نسبت عددیہ ہوتی یعنی ضلع کو وہ نسبت قطر سے ہے جو ایک کو اتنے سے اس نسبت کا نہ ہوسکنا دلیل روشن ہے کہ ان کا ترکب اجزا سے نہیں بلکہ یہ مقادیر متصلہ ہیں جن میں نسبت صمیہ پائی جاتی ہے (صدرا)۔

اقول ہاں اجزائے متفرقہ سے ترکب ہے اور خطوط موہومہ سے اتصال، ان کی نسبت عددیہ ہے اور یہ صمیہ ان موہومات کی۔ برہان نے یہی تو ثابت کیا کہ ان مقادیر متصلہ میں نسبت صمیہ ہے

مقادیر متصلہ ہی خطوط موہومہ ہیں نہ کہ وہ اجزائے متفرقہ۔

شبہہ ۱۷: ایک مثلث قائم الزاویہ کو جس کا ہر ضلع ۱۰ جزء سے مرکب تو بحکم عروسی وتر ۲۰۰ کا جذر ہوگا اور وہ بلا کسر ممکن نہیں تو جزء منقسم ہوگیا (مواقف، مقاصد) بلکہ تحقیق یہ کہ جذر اصم باطل ہے تو لازم کہ اس وتر کے لئے واقع میں کوئی مقدار ہی نہ ہو یہ صریح البطلان ہے کہ امتداد بے مقدار یعنی چہ (صدرا)۔

شبہہ ۱۸: دو جزء ملا کر خط بنائیں ہوا اُن میں ایک جزء پر تیسرا جزء زاویہ قائمہ بنا کر رکھیں تو اس قائمہ کا وتر دو جزء سے زیادہ اور تین سے کم ہوگا کہ ۵ کا جذر ہے جزء منقسم ہوگیا (مقاصد)۔

شبہہ ۱۹: ایک ضلع قائمہ جب ۳ جزء ہو دوسرا دو جزء تو وتر بحکم عروسی ۳ سے بڑا اور بحکم جاری ۳ سے چھوٹا ہوگا (صدرا)۔

اقول یہ سب شبہات ایک ہیں اور اُن کا منشا وہی شبہہ ۱۰، اور وہی اُن کا جواب کہ تمہاری عروسی تمہاری جاری سب انھیں خطوط موہومہ میں ہیں اجزائے متفرقہ میں کہ جزء کا انقسام ہو۔ عجب کہ علامہ تفتازانی نے ۱۷ و ۱۸ کو جُدا دو شبہے کیا اور صدرا نے ۱۷ و ۱۹ کو، یوں تو کروڑوں بلکہ غیر متناہی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں مجموع مجذورین ضلعین مجذور صحیح نہ ہو پھر غیر متناہی شبہے کیوں نہ گناتیے۔

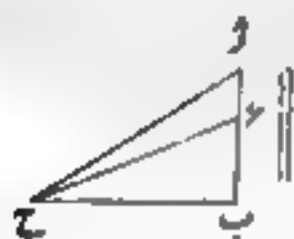
شبہہ ۲۰: چار چار جزء کے چار مستقیم خط لیں اور انھیں برابر رکھ کر تاحدِ امکان خوب ملادیں کہ شکل مربع پیدا ہو ⁝⁝⁝⁝ ظاہر ہے کہ اس کے قطر میں بھی چار ہی جزء آئیں گے اگر واقع میں اتنے ہی ہیں تو قطر و ضلع برابر ہوگئے اور یہ عروسی سے محال، اور اگر ایک ایک جزء کے فصل ہیں تو قطر سات جزء کا ہوا اور یہی مقدار دو ضلعوں کی ہے کہ ایک جزء دونوں میں مشترک ہے تو مثلث کے دو ضلعے مل کر تیسرے کے برابر ہوئے، یہ جاری سے محال (یعنی اگر کہیں ایک جزء سے زائد کا فصل ہے تو محال اعظم کہ ایک ضلع دو کے مجموعہ سے بڑھ گیا) اگر کہیں ایک سے کم کا فصل ہے تو جزء منقسم ہوگیا (ابن سینا، مواقف، مقاصد، صدرا)

اقول ایک بات ہے لفظ گھما گھما کر جتنی بار چاہو کہو تو یہ مواقف نے ایک کو دو کیا اور مقاصد و صدرا نے تین اور جواب وہی کہ ملانا محال، بلکہ اضلاع و قطر سب کے تمام اجزا متفرق رہیں گے اور عروسی و جاری امتدادات موہومہ کا حال بتائیں گی نہ اجزائے قطر ضلع یا مجموعہ ضلعین سے کم ہو یا برابر یا زائد، اس میں ایک شق ابن سینا سے رہ گئی کہ ممکن کہ اجزائے قطر میں کہیں خلا ہو

اور کہیں بالکل نہ ہو جس سے اس کی مقدار ۳ سے زائد اور ۶ سے کم ہے، موافقت و صدرا سے یہی شق رہ گئی، شرح مقاصد میں اُس کی طرف توجہ کی کہ یُوں ممتنع ہے کہ خطوط مستقیم ہیں اور تا حدِ امکان ملادیے ہیں۔

اقول تاحدِ امکان ملادینا نفی خلا کرتا ہے تو پہلی ہی شق پر اقتصار واجب تھا باقی سب بیکار، اور جب اس کے بعد بھی خلا کا احتمال اور اُس کی وہ تین شقیں ممکن رہیں تو اس چوتھی سے کون مانع ہے، کیا واجب ہے کہ ملانے کا اثر سب اجزاء پر یکساں ہو بلکہ یہی کیا ضرور ہے کہ تمہارے ملانے کے بعد خطوط مستقیم ہی رہیں، غایت یہ کہ مستقیم نہ کر بھی تفاوت خلا سے مربع نہ بنے پھر اس کا بننا ہی کیا ضرور، بلکہ نہ بننا ضرور کہ عروسی و حماری نہ بگڑیں۔

ثم اقول ابن سینا کی یہ جان کاہی پتہ دے رہی ہے کہ اصحابِ جزء کی طرف اس کی وہ نسبت اقرار مربع غلط تھی ورنہ نہ اس محنت کی حاجت ہوتی نہ ان شقوں کی، نہ حماری کا غلط دکھانے کی نہ آسانی کہ کوئی خاص شمار اجسزا فرض کرنے کی بلکہ اتنا کہہ دینا کافی ہوتا کہ مربع تمہیں مسلّم اور بر تقدیر اجزاء ہر ضلع میں جتنے جزء ہوں گے اُتنے ہی قطر میں آئیں گے اور یہ عروسی سے باطل۔

شبہ ۲۱: مثلث قائم الزاویہ جس کا ہر ضلع ۵،۵ جزء ہے، بحکم عروسی اس کا وتر ۵۰ کا جذر ہوگا، اب ہم اس وتر کا ایک سرا اس کے پاس کے ضلع کا ایک جزء چھوڑ کر رکھیں تو ضرور ہے کہ دوسرا سرا ایک جزء سے کم اپنے پاس کے ضلع سے سرکے تو جزء منقسم ہوگیا، ایک جزء سے کم سرکنا ضرور ہے کہ اگر یہ بھی ایک جزء سرکے تو پہلا ضلع ۴ جزء کا ہوا اور دوسرا ۶ کا تو یہ وتر ۵۲ کا جذر ہوگیا حالانکہ ۵۰ کا تھا (صدرا)۔

اقول تمام تقریب یہ ہے کہ مثلاً مثلث ا ب ح میں جب وتر ا ح کو نقطہ ا سے نیچے سرکا کر مثلاً نقطہ ء پر رکھو تو محال ہے کہ اس کا دوسرا کنارہ نقطہ ح پر منطبق رہے ورنہ ء ح = ا ح ہو حالانکہ قطعاً چھوٹا ہے کہ وہ ا ب، ب ح کے مربعوں کا جذر ہے اور یہ ء ب، ب ح کے ب ح مشترک ہے اور ء ب ا ب سے چھوٹا ہے تو اس کا مربع چھوٹا ہے تو ان دو مربعوں کا مجموعہ اُن دو مربعوں کے مجموعہ سے چھوٹا ہے تو ان کا جذر ء ح اُن کے جذر ا ح سے چھوٹا ہے تو واجب ہے کہ وتر کا دوسرا کنارہ بھی نقطہ ح سے آگے بڑھے اور اس کا وقوع خط ب ح کی استقامت پر ممکن بلکہ واقع ہے مثلاً ا ب دیوار ہموار

ہو اور ب ء صحن مستوی اس دیوار پر د ح ایک چھڑی یوں رکھی ہے کہ
زاویہ قائمہ ب کا وتر بنی ہے جب اس کا سرا د اوپر سے نیچے سرکا کر
ہ پر رکھو گے ضرور دوسرا سرا ح پر تھا س کی طرف سرک کر س پر آئے گا
تو اسی ضلع ب ح کی استقامت پر آئے گا اور د ب مثلث د ب ح
کے عوض ہ ب س ہوگا، اس صورت میں د ہ اگر ایک جزء ہے ضرور ح س ایک جزء سے کم ہوگا
اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ اس مثلث کا متساوی الساقین ہونا جس طرح شبہہ میں لیا ضرور نہیں وہ صرف
ایک تصویر ہے جس سے اختلاف مقدار وتر دکھائی جاسکے۔ رہا جواب **اقول** واضح ہے اولاً مثلث
بے اتصال اجزاء نہ بنے گا اور وہ محال۔

ثانیاً تینوں ضلعوں میں اجزائے متفرقہ ہیں اور وہاں ہیں امتدادات وتر کا ایک سرا اگر ایک ضلع
کے جزء سے دوسرے پر آئے گا ضرور ایک امتداد طے کرے گا اور دوسرا سرا اس سے کم امتداد
کہ جزء سے کم۔

ثالثاً اگر اتصال اجزاء لو تو یہ سارا فرق گھٹ کر خورد ہوجائے گا سرکانے سے وتر ہی
وہ نہ رہے گا جسے کہو کہ شیئ واحد کی مقدار بڑھ گئی پہلے اتنے کا جذر تھا اب وہی وتر اتنے کا
جذر ہوگیا۔ فرض کرو ⁝ د ب ح ایک مثلث ہے جس کا ضلع د ب ۳ جزء، ب ح ۴ جزء
وتر د ح ۵ جزء جس ⁝ سے عروضی نہ بگڑے اس وتر کا نقطہ د ضلع د ب میں مشترک ہے اور
ح ضلع ب ح میں د ب اگر دونوں ضلعوں کی مقدار برقرار رکھ کر وتر کو سرکانا چاہو تو وہ صرف
تین جزء کا رہ جائے گا اور اگر وتر کی مقدار بحال رکھو تو دونوں ضلعوں میں سے ایک ایک جزء کم
ہوجائے گا اور اب وہ ہ ب 6 ب ء ہوں گی اور اس ۵ جزء کے وتر د ح کو اگر یوں رکھو کہ اس کا
جزء د ضلع ہ ب کے ہ سے اوپر ہو تو یہی صورت د ب ح پھر عود کرے گی، اور اگر یوں رکھو
کہ ہ اسی کے اجزاء کی سمت میں رہے اس طرح ⁝ ح تو اب نقطہ ہ بھی اسی میں شامل
ہوکر وتر ۶ جزء کا ہوجائے گا وہ وتر نہ رہا اس پر اگر عروضی وارد کرو تو یہ شبہہ ۱۲ تا ۱۹ کی طرف
رجوع کرے گا اور انھیں کے رد سے رد ہوجائے گا۔ کلام اس شبہہ میں ہے اور اگر سمت
بچا کر یوں رکھو ⁝ تو نہ مثلث رہا نہ وتر شکل ذوار بعۃ اضلاع ہوگی، بہرحال تمھارا مقصود
کہ سرکانے سے وتر واحد کی مقدار بدل گئی حاصل نہیں ہوسکتا۔

شبہہ ۲۲: وہی دیوار و صحن پر چھڑی کے دونوں سرے جن سے مثلث قائم الزاویہ بنے

اب اُسے نیچے کی طرف سے جہاں صحن سے ملی ہے بتدریج ضلع ب ح کی جانب مقابل کھینچیں یوں کہ دیوار سے ملی ملی اُترے یہاں تک کہ بالکل دیوار میں زمین پر آجائے ظاہر ہے کہ ا د دیوار سے اترتا جائیگا اور ح صحن پر جانب مقابل ب ح میں بڑھتا جائے گا۔ اب اگر یہ اُترنا اور بڑھنا برابر مقدار میں ہو تو وتر ا ح زمین پر اب اس طرح رکھا ہے کہ پورے ضلع ب ح پر ہے اور اس سے جتنا سرکا اتنا زائد ہے اور وہ سرکنا اُترنے کے برابر مانا اور اُترنا بقدر ضلع ا ب یعنی قامت دیوار تھا تو وتر دونوں ضلعوں کے مجموعے کے برابر ہوگیا اور یہ حماری سے محال ہے (یعنی اور اگر سرکنا اترنے سے زائد ہو تو استحالہ اتید ہے کہ وتر دونوں ضلعوں کے مجموعے سے بڑھ گیا) لاجرم سرکنا اترنے سے کم ہوگا، اب اگر دیوار پر سے ایک جز اُترے تو واجب ہے کہ صحن پر ایک جزء سے کم بڑھے انقسام ہو گیا (مواقف موضحا)۔

اقول یہ اُسی شبہ سابقہ کی گویا دوسری تقریر ہے اور اس پر **اولاً و ثانیاً** وہی ہیں۔

ثالثاً اس پورے وتر کا دیوار پر سے اُترنا محال کہ اس کا جز ا دیوار کا جز تھا کہ دونوں میں مشترک تھا۔

رابعاً یہیں سے ظاہر کہ اس چھڑی یا کڑی کو وتر کہنا صحیح نہیں وتر میں دو جز اور ہیں ایک دیوار کا ایک صحن کا۔

خامساً یہیں سے روشن کہ اس پورے وتر کا صحن پر سرکنا بھی باطل کہ ح اس میں اور صحن میں مشترک ہے اور اگر ا و ح دونوں جز چھوڑ کر صرف چھڑی کو سرکائیے تو شبہ کا ایک ایک فقرہ مختل ہوگا۔

اولاً یہ وتر نہیں۔

ثانیاً اُترنے کی مسافت سارا ضلع ا ب نہ ہوئی کہ اس کا جزء ا متروک ہے۔

ثالثاً نہ صرف ا بلکہ ب بھی کہ چھڑی دیوار سے ملی ملی جو زمین پر پہنچے گی اس کا پہلا سرا نقطہ ب پر نہیں آسکتا بلکہ ب کے برابر جو جز ضلع ب ح میں ہے اس پر آئے گا کہ دیوار سے ملی ہوئی اتری ہے نہ کہ حلول و تداخل کئے۔

رابعاً اب اس کا انطباق بھی پورے ضلع ب ح پر نہ ہوگا کہ جزء ب متروک ہے۔

خامساً اس صورت پر حاصل یہ ہوا کہ ضلع اب - ۲ جز + ضلع ب ج - یک جز = وتر - ۲ جز ؛ ضلع اب + ضلع ب ج یک جز = وتر تو جاری و وارد نہ ہوگی، ہاں اگر وارد ہو تو اسی شبہ ۱۱ تا ۱۹ کی طرف رجوع اور اسی کے دفع سے مدفوع ہوگی کلام اس تقریر شبہ میں ہے۔

شبہ ۲۳: اقلیدس نے مقالہ دوم میں ثابت کیا ہے کہ ہر خط کے ایسے دو حصے[1] کرسکتے ہیں کہ قسم اصغر میں خط کی سطح یعنی حاصل ضرب قسم اکبر کے مربع کے برابر ہو، اب جو خط مثلاً تین جز سے ہے اُسے اگر صحیح تقسیم کریں تو دو اور ایک اقسام ہوئے کل یعنی تین جز کا قسم اصغر ایک میں حاصل ضرب ۳ ہوا۔ اور قسم اکبر ۲ کا مربع ۴، تو ضرور ہے کہ کسر پر تقسیم کریں (یعنی قسم اکبر دو جز سے کم لیں اور اصغر ایک جز سے کچھ زیادہ کہ وہ تقسیم جن پر شبہ ہے تو جز منقسم ہوگیا) (صدرا)۔

اقول اوّلاً ہر جز کسر سے بھی صحیح نہ آئے گا کہ اس کی تصحیح کو انقسام جز مانیں، دلیل یہ کہ خط کو لا فرض کیجئے اور قسم اکبر کو ہ، تو قسم اصغر لا - ہ ہوگی اور مساوات یہ بنے گی:

(لا - ہ) = ہ² یعنی لا² - لاہ = ہ² بجبر و مقابلہ لا² = لاہ + ہ² تو تکمیل مجذور کریں لا² - لاہ + ہ²/۴ = لا + ہ²/۴ = ۵ہ²/۴ اب ۵ہ²/۴ مربع کامل ہے کہ مربع کامل کا مساوی ہے اور اقلیدس کے مقالہ ۹ شکل اول سے ثابت ہے کہ مربع کو مربع میں ضرب دینے یا مربع پر تقسیم[2] کرنے سے بھی مربع کامل حاصل ہوتا ہے تو ہ²/۴ مربع کامل ہے جس کا جذر ہ/۲ نیز اسی شکل نے ثبوت دیا ہے کہ مربع کامل کو جس میں ضرب دے یا جس پر تقسیم[3] کرے سے مربع کامل حاصل ہو وہ مضروب فیہ یا مقسوم علیہ

---

[1] **اقول** یہی نسبت ذات طرفین و وسط ہے یعنی خط : قسم اکبر :: قسم اکبر : قسم اصغر، لاجرم بحکم اربعہ متناسبہ خط × قسم اصغر = مربع قسم اکبر کہ اقلیدس نے کہ مقالہ دوم شکل ۱۱ میں خط کی یہ تقسیم بیان کی پھر مقالہ ۶ شکل ۳۰ میں خط کو نسبت ذات طرفین و وسط پر تقسیم کرنا محض عبث ہے یہ وہیں مقالہ دوم میں ثابت ہوچکا تھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] مسئلہ ضرب استبانت اولیٰ میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا۔ استبانت چہارم سے ظاہر اگر دو مربعوں کا حاصل قسمت مربع نہ ہو اور حاصل قسمت و مقسوم علیہ کا مسطح = مقسوم ہوتا ہے تو مربع و غیر مربع کا مسطح مربع ہوا حالانکہ استبانت چہارم سے ہے کہ غیر مربع ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

[3] مسئلہ ضرب استبانت دوم میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا اس سے ظاہر، مربع ÷ عدد جبکہ مربع ہے تو ضرور عدد × مربع = مربع ہے تو عدد مربع ہے ۱۲ منہ۔

بھی مربع کامل ہوتا ہے یہاں لا²/۴ کو ۵ میں ضرب دینے سے مربع کامل حاصل ہوا تو واجب کہ ۵ بھی
مربع کامل ہو اور یہ بدیہی البطلان ہے، وبوجہ دیگر ہو قسم اصغر کو فرض کیجئے تو اگر لا-ج ہے اور
مساوات یہ لا ج = (لا-ج)² = لا² - ۲ لا ج + ج² بجبر و مقابلہ لا² - لا ج + ج² = ۰ بلکہ لا² - ج لا =
- ج² بتکمیل مجذور لا² - ج لا + ج²/۴ = ج²/۴ - ج² = - ۳ج²/۴ یہاں دو استحالے ہوئے، ایک
تو بدستور تعین کا مجذور کامل ہونا، دوسرے منفی کا مجذور ہونا، حالانکہ کوئی منفی مجذور نہیں ہوسکتا کہ
اُس کا جذر مثبت ہو یا منفی بہرحال اس کے نفس میں حاصل ضرب مثبت آئے گا کہ اثبات کا اثبات
اور نفی کی نفی دونوں اثبات ہیں، ہاں نفی کا اثبات یا اثبات کی نفی نفی ہے مگر مجذور میں اس کا امکان
نہیں کہ مضروبین میں تبدل نفی و اثبات سے شے کی ضرب اس کے نفس میں نہ ہوئی تو اگر یہ شکلیں
خط مرکب من الاجزاء کو بھی شامل ہوں خود غلط و باطل ہیں۔

لطیفہ اقول ہمارے یہ دونوں بیان نفس ہر دو شکل پر بھی وارد ہوسکتے ہیں کہ لا و ج
جس طرح اعداد مفروض ہوسکتے ہیں یونہی امتداد، ولہ جواب ترکناہ للاختیار۔

لطیفہ اقول یہاں ایک منطقی سوال ہے شک نہیں کہ ہر مجذور منفی ہوسکتا ہے مثلاً
۳۶ - (۴)² = ۲۰ تو صادق ہوا کہ بعض مجذور منفی ہیں تو اس کا عکس بھی صادق ہوگا کہ بعض
منفی مجذور ہیں، حالانکہ اس کی نقیض صادق ہے کہ کوئی منفی مجذور نہیں وجوابہ ظاهر
من دون استتار۔

ثانیاً حل وہی ہے کہ ہندسہ ہمیشہ امتدادات موہومہ سے بحث کرتا ہے اجزائے متفرقہ
سے جو خط مرکب ہو اُسے ایک اتصال موہوم عارض ہوگا، اُس کی یہ تقسیم ہوسکے گی نہ کہ اجزاء کی۔

شبہہ ۲۴: اقلیدس کی پہلی شکل ہے کہ ہر خط پر مثلث متساوی الاضلاع بنا سکتے ہیں تو
اگر خط دو جزء کا ہو اُس پر مثلث نہ بنے گا، مگر یونہی کہ تیسرا جزء اُن دونوں کے ملتقی پر رکھا جائے

عہ یا یوں کہئے کہ جب دو عددوں کا حاصل ضرب مربع ہو تو وہ دونوں مسطح متشابہ ہیں (شکل ۲ مقالہ ۹)
دو مسطح متشابہ وہ جن کے اجزائے ضربی متناسب ہوں (صدر ۲۱ مقالہ ۷) اور ہر دو مسطح متشابہ
دو مربعوں کی نسبت پر ہوتے ہیں (شکل ۱ مقالہ ۸) تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو وہ دو مربعوں کی نسبت پر ہیں
پھر ہر دو عدد کہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوں اُن میں ایک مربع ہو تو دوسرا بھی مربع ہے (شکل ۲۲ مقالہ ۸)
تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو اور اُن میں ایک مربع ہے تو دوسرا بھی مربع ہے تو لا²/۴ کہ مربع ہے
اور ۵ میں ضرب دینے سے مربع بنا، لاجرم ۵ بھی مربع ہے حالانکہ ہرگز نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

تو انقسام ہوگیا (شرح مقاصد)۔

اقول یہ وہی شبہہ ۵ ہے اور اس کا رَد وہیں گزرا، اجزاء کبھی نہ ملیں گے بلکہ ان میں امتداد فاصل ہوگا اُسی کا انقسام حاصل ہوگا۔

شبہہ ۲۵: ہر خط کی تنصیف کرسکتے ہیں۔ اب اگر اجزائے طاق سے ہو جب جزء منقسم ہو جائے گا (مواقف و صدرا)۔

اقول یہ وہی شبہہ ۱۱ ہے اور وہیں اس کا جواب۔

شبہہ ۲۶: ہر زاویہ کی تنصیف ہوسکتی ہے (مواقف و مقاصد) تو وہ جزء کہ دونوں خطوں کے ملتقی پر ہے منتصف ہوگیا (شرح مقاصد)۔

اقول تنصیف زاویہ کی ہوگی یا راس کی، ثانی خود محال کہ راس زاویہ فلاسفہ کے نزدیک بھی نہیں مگر ایک نقطہ اور اوّل پر جب تنصیف زاویہ سے تنصیف نقطہ راس نہ ہوئی تنصیف جزء راس کیوں ہوگی کہ وہ نہیں مگر اُسی نقطے کی جگہ۔

شبہہ ۲۷: ایک مثلث متساوی الساقین لیں جس کے قاعدے کے اجزاء ہر ساق سے کم ہوں ظاہر ہے کہ اس زاویہ کے ساقوں میں اصلاً انفراج نہیں، اور پھر ہر امتداد پر بڑھتا گیا ہے تو قاعدے کی طرف سے اوپر چلنے میں ہر جگہ گھٹتا جائے گا یہاں تک کہ ایک جزء کی قدر رہ جائے گا، اور اس سے اوپر ایک جزء سے کم ہوگا، یہی انقسام ہے (خضری فی شرح کتاب الابہری) شاہ عبدالعزیز صاحب نے حواشی صدرا میں اس کی یہ تصویر کی کہ دونوں ساقین ۵، ۵ جزء کی ہوں اور قاعدہ ۴ جزء کا اور انفراج کا گھٹنا یوں کہ دونوں ساقوں سے ایک ایک جزء حذف کریں تو وہ ۴، ۴ کی رہیں گی اور وتر ۳ کا یونہی ایک ایک جزء ساقوں میں سے کم کرتے جائیں تو وتر ایک جزء سے کم رہے گا۔

اقول وتر کا تین جزء کی قدر سے کم ہونا محال کہ ساقوں میں کتنے ہی اجزاء کم لیں ضرور دو جزء متقابل ہونگے کہ دونوں وتر میں داخل ہوں گے اور ان کے بیچ میں کم سے کم ایک جزء کی قدر انفراج اور اگر ساقوں کے دونوں جزء ملتقی چھوڑ کر وتر میں ۴ جزء لے اگرچہ یہ خلاف فرض ہے کہ اب وتر ساقوں سے اکبر ہوا مگر اب تصویر مذکور پر کوئی محال نہ لازم آئے گا۔ جب ساقوں میں ۵، ۵ جزء ہیں وتر میں ۴ جزء ہیں ایک ایک کے حذف پر جب ساقوں میں دو دو جزء رہیں گے وتر میں جزء وسطانی ایک رہے گا، آگے ساقوں میں سے حذف نہیں کرسکتے کہ یہ ۲، ۲ جزء یوں ہیں کہ ایک ملتقی کا دونوں میں مشترک ہے اور ایک ایک امتداد کا، جب اسے حذف کرو گے صرف جزء ملتقی رہ جائے گا، نہ ساقین رہیں گی نہ وتر نہ مثلث، تو انقسام کب ہوا، صدرا نے اس

شبہ حضری کو ضعیف ترین دلائل سے کہا۔ علماء نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ یہ دلیل اس پر مبنی کہ ملنے کے بعد زاویہ بقدر ایک جزء کے رہے تو ملتقی پر جزء سے کم ہوگا، لیکن یہ ممنوع ہے کیوں نہیں جائز کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر دو جزء کے ہو تو ملتقے پر پورا جزء ہوگا۔

اقول اوّلاً صدرا نے اس بناء پر تضعیف نہ کی اس سے خود وجہ ضعف بتا دی ہے کہ جتنے دلائل مثلث قائم الزاویہ مسلم متکلمین کے سوا اور کسی شکل ہندسی پر مبنی ہیں اضعف دلائل ہیں کہ متکلمین انہیں نہیں مانتے تو اُن کا وجود اتصال جسم پر مبنی اور اتصال جسم نفی جزء پر، تو ان سے نفی جزء پر استدلال مصادرہ ہے یعنی یہ دلیل ایسی ہی ظاہر ہے کہ مثلث متساوی الساقین جس کا قاعدہ چھوٹا ہو نہ ہوگا مگر حاد الزوایا اور متکلمین صرف مثلث قائم الزاویہ کے قائل ہیں یہ وجہ ضعف ہے نہ وہ اگرچہ اس استثنا کا بطلان بھی اس پر شق پچھلے کہ متکلمین ہرگز کسی شکل کے قائل نہیں۔

ثانیاً یہ بھی ایک ہی کہی کہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر ایک جزء کے رہے تو ملتقی پر جزء سے کم ہوگا۔ سبحان اللہ ملتقی پر کہاں انفراج اور کہاں زاویہ۔

ثالثاً ایک جزء سے مراد تنہا جزء واحد تو خود باطل ہے جسے مجنون ہی مانے گا ساقوں کے دونوں جزء کدھر جائیں گے اور اگر ایک جزء انفراج مراد تو اس پر بنائے دلیل خطا اتفاداور دو جزء کی اصلاً حاجت نہیں جب ساقوں کا یہ ایک ایک جزء حذف کروگے نہ مثلث رہے گا نہ ساقین نہ وتر نہ زاویہ نہ انفراج کما تقدم۔

رابعاً ہم شبہ کی وہ تقریر کریں جس پر کچھ وارد نہیں۔ ۱۰، ۱۰ جزء کے دونوں ضلعے اور ۴ جزء کا وتر، ساقوں کا انفراج وہ فاصلہ ہے جو اُن کے دونوں جزء متقابل کے اندر ہے اس کی مقدار وتر کے اجزائے وسطانی ہی ہیں یعنی ساقین کے دونوں جزء چھوڑ کر یہ مجموعہ امتداد وتر ہے نہ کہ فصل بین الساقین، تو صورت مذکورہ میں انفراج ۲ جزء ہوا اب ساقین سے ایک ایک جزء کم کیا ضرور ہے کہ انفراج گھٹا اب اگر ایک جزء سے کم گھٹے جزء منقسم ہوجائے گا۔ تو ضرور یہاں انفراج ۳ جزء رہا پھر ایک ایک جزء ساقوں سے گھٹا یا دو جزء رہا پھر گھٹا یا ایک جزء رہا۔ اب ساقوں میں ۷، ۷ جزء ہیں اور انفراج صرف ایک جزء، اب جتنی بار ساقوں سے ایک ایک جزء کم کروگے ضرور انفراج ایک جزء سے کم، پھر اس کم سے کم، پھر اس سے بھی کم رہے گا اور یہی انقسام ہے۔

ثم اقول حضری نے تطویل کی اور قاعدہ چھوٹا لینے کی بھی حاجت نہیں۔ بیست

صاف ومختصر یہ تقریر ہے کہ مثلث متساوی الاضلاع ا ب ج ہے جس کا ہر ضلع ۳ جز ب ء ہ ج ء ہ کا فاصلہ ایک جز ہے تو ضرور ب ح کا اُس سے کم رہا۔ جواب **اقول** واضح ہے اجزاء ہرگز متصل نہ ہوں گے امتداد فاصل ہے وہی ہر جگہ گھٹے گا خواہ اجزاء پہلے امتداد سے کم ہوں یا برابر یا زائد۔

شبہ ۲۸ : محیط دائرہ اگر اجزائے لا تتجزی سے مرکب ہو تو ظاہر ہے کہ ان کے لئے دو طرف ہوں گی ایک بیرونی خارج دائرہ کی جانب ہے، یہ محدب ہے۔ دوسری اندرونی کہ داخل دائرہ کی طرف ہے، یہ مقعر ہے۔ یہ دونوں طرفیں اگر برابر ہوں تو مرکز زمین پر جو دائرہ بال بھر قطر کا ہو وہ اور فلک الافلاک کا منطقہ برابر ہوگیا کہ معدل النہار کے محدب ومقعر مساوی ہوئے۔ اب اُس کے نیچے ایک اور دائرہ بلافصل لیجئے ضرور اس کا محدب مقعر معدل کے مساوی ہے کہ دونوں منطبق ہیں اور بفرض مذکور اس کا مقعر اپنے محدب کے مساوی ہے تو اس کا مقعر محدب معدل کا مساوی ہے یونہی متصل دائرے فرض کرتے آئیے یہاں تک کہ اس دائرہ صغیرہ سے مل جائیں جو مرکز زمین پر لیا تھا ان سب کے مقعر ومحدب برابر ہوں گے اور ہر ایک کا محدب بحکم انطباق اس سے اوپر والے کے مقعر سے اور بحکم تساوی اُس کے محدب سے تو فلک سے اُس دائرہ زمین تک یہ تمام دوائر برابر ہوئے، لاجرم دائرے کا مقعر اس کے محدب سے چھوٹا ہوگا یہ چھوٹا ہونا دو ہی طرح ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اجزاء کی زیریں جانب بالائی سے چھوٹی ہو تو جز منقسم ہوگیا۔ دوسرے یہ کہ زیریں جانب اجزاء خوب ملے ہوئے ہوں اور بالائی جانب جدا جدا یوں بھی انقسام ہوگیا کہ غیر ملاقی غیر ملاقی ہے۔ معہذا بالائی جانب میں جو فرجے ہیں اگر ایک جز سے کم ہیں جز منقسم ہوگیا اور ایک جز کی قدر ہیں، تو دائرے کا محدب مقعر سے دُونا ہوگیا، اور یہ بشہادت حس باطل ہے (ملخص مواقف ومقاصد)

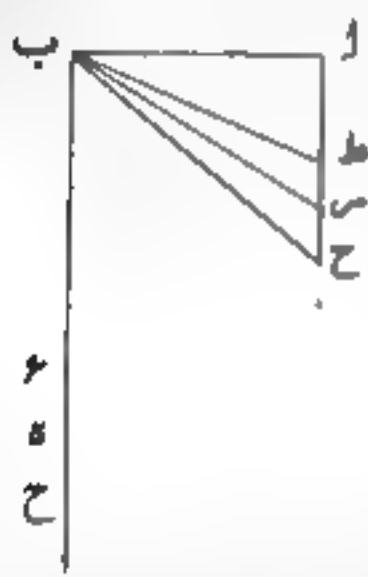
اقول رحم اللّٰہ العلماء ورحمنا بھم (اللہ تعالٰی علماء پر رحم فرمائے اور ان کے صدقے ہم پر بھی رحم فرمائے۔ ت) یہ سب تطویل محض ہے۔

اولاً محدب ومقعر کُرے میں ہوتے ہیں محیط دائرہ میں محدب ومقعر آج ہی سُنے محیط بہر حال ایک خط غیر منقسم ہے جس میں عرض محال خواہ خط عرضی ہو جیسے فلاسفہ مانتے ہیں۔ یا جوہری۔ محیط کے لئے اگر دو طرفیں ضروری ہوں تو دائرہ قطعاً محال ہوگیا کہ اُسے محیط سے چارہ نہیں اور وہ جوہری ہو یا عرضی مستحیل العرض۔

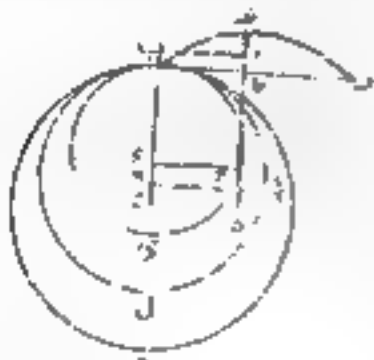
ثانیاً اگر بالخصوص محیط جوہری میں یہ بداہت عقل کی مصادمت ہے تو دلیل یہیں تمام ہوگئی کہ اجزاء میں دو طرفیں ثابت ہوئیں، قطعاً فرض شے دون شے کے صالح ہوئے۔ آگے

تمام شقوق تطویل فضول ہیں۔

ثالثاً جب محیط واحد میں مقعر کا محدب سے چھوٹا ہونا واجب تو دوسرا دائرہ جو اس کے پیٹ میں اس سے بالکل متصل لیا جائے گا اس کا محدب اس کے مقعر سے مساوی ہونا کیونکر ممکن، خط واحد میں نیچے کی طرف جب اوپر والی سے چھوٹی ہے تو اس کا محدب کہ اُس کے مقعر کے نیچے ہے قطعاً اس سے چھوٹا ہے، یہاں انطباق بطور تساوی نہیں بلکہ بطور احاطہ ہے کہ اُس کا مقعر اس کے محدب کو محیط ہے اور محیط ضروری محاط سے بڑا ہے۔

رابعاً ایک دائرہ جوہری سے دوسرا ملاصق ہونا محال کہ موجب اتصال اجزا ہے۔

خامساً اجزا میں نہ زیریں و بالائی جانبین ہیں نہ ہرگز ان میں کوئی جُز دوسرے سے متصل ہے بلکہ متفرق ہیں اور امتداد و فاصل اور شُبہ زائل۔

شُبہ ۲۹: اب ایک خط ہے اور اس پر اح متناہی اور ب ح غیر متناہی دو عمود خط غیر متناہی سے نقطہ ء و ہ و ح الخ کو مرکز فرض کرکے ب کی دوری پر اح کی طرف قوسیں کھینچیں ہر مرکز نقطہ ب سے جتنا بعید ہوگا قوس کا ملتقی خط اح میں نقطہ ا سے قریب ہوگا اور خط ب ح غیر متناہی لیا ہے تو ضرور خط اح کی تقسیم غیر متناہی ہوگی کہ قوس کبھی خط مستقیم پر منطبق نہیں ہوسکتی اور جب تقسیم نامتناہی ہے تو جز باطل ہے (صدائق)۔

اقول بلکہ توجیہ و تقریب شبہ یہ ہے ہم دعوٰی کرتے ہیں کہ ہر خط محدود غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے اح خط محدود ہے اس پر مربع ا ء بنایا اور خط ب ء کو ح تک کھینچ دیا ء پر ب کی دُوری سے دائرہ ب ی ر رسم کیا ضرور ہے کہ نقطہ ح پر گزرے گا کہ ح ء اُس کا نصف قطر ہے۔ اب خط ب ح میں ء سے نیچے نقطہ ہ کو مرکز لے کر ب کی دوری پر دائرہ ب ل کھینچیں ضرور ہے کہ خط اح کو کہیں قطع کرے اگرچہ ص یا ط تک بڑھا کر اس کا نصف قطر ہ ہ

خط ح ء سے بڑا ہے تو ضرور اس مسافت سے گزر جائے گا لیکن ب ی ، ب ل دونوں دائروں کے مرکز خط واحد ب ح پر ہیں اور دونوں ب کی دُوری پر کھینچے گئے تو ب پر متماس ہیں اور متماس دائروں کا دوبارہ تماس یا کہیں تقاطع محال ہے ورنہ قطر مختلف ہوجائے ۔ لاجرم جس کا قطر بڑا ہے جیسے یہاں دائرہ ب ل وہ نقطہ تماس سے چل کر تمام دورے میں چھوٹے قطر والے جیسے دائرہ ب ی کے باہر باہر گزرے گا تو محال ہے کہ ب ل خط ا ح کو ح پر قطع کرے یا ح کے اندر سے گزر کر ح سے نیچے مثلاً ق پر ، نیز یہ محال ہے کہ ر یا اس سے اوپر مثلاً ط[عہ] پر قطع کرے کہ ا ب ان سب قوسوں کا ظل اول یعنی خط مماس ہے کہ اس قطر پر عمود ہے جو ان کی ایک طرف پر گزرا ہے اور یوں وتر یا وتر کا جز بہرحال قطع ہوجائے گا یہ ثبوت ہے نہ وہ کہ مستدل نے کہا ر پر گزرنے قوس و خط کا انطباق کب لازم ۔ لاجرم ر و ح کے درمیان کسی نقطہ مثلاً ر پر قطع کرے گا بعینہٖ اسی بیان سے جتنا مرکز نیچے لیتے جاؤ گے قوس کا ملتقی ر و ح کے درمیان ر کی طرف گرے گا کسی خط کے لئے اگرچہ لامتناہی کی محال ہے مگر لا تقفی ضرور ہے خط ب ح جتنا چاہیں بڑھا سکتے ہیں اور اس پر نقطے فرض کرکے ب کی دُوری پر جتنے دائرے کھینچیں سب کی قوسیں ر و ح کے درمیان گریں گی تو خط محدود ر ح کی تقسیم نامحدود ہوئی ، اگر اجزائے مرکب ہونا واجب تھا کہ اس کی تقسیم محدود ہوتی کہ کوئی قوس جز سے کم پر نہیں گر سکتی ورنہ منقسم ہو تو ہر قوس کے مقابل ایک جز درکار ، اگر اجزاء لامتناہی ہوں تقسیم نامتناہی لاتقفی ممکن نہ ہوگی کہ وقوف واجب ہونا چار نظام معتزلی کی طرح اجزائے غیر متناہیہ بالفعل ماننے پڑیں حالانکہ وہ حاصروں میں محصور ہیں ۔ یہ تقریر شبہ ہے ، رہا جواب **اقول** واضح ہے یہ تقسیم نامتناہی امتداد موہوم کی ہوئی اور وہ اجزائے متفرقہ سے ترکب کی نافی نہیں ہاں متصل ہوتے تو ضرور نفی کرتی کہ قوسیں انہیں پر گزرتیں اور وہ محدود لیکن اتصال منتفی تو شبہ مندفع ۔

تنبیہ **اقول** اگر نفی جز سے دستبردار ہوکر اس شبہ سے صرف امتداد موہوم کی لامتناہی قسمت کا ثبوت چاہو تو وہ بھی بخیر ۔

اولاً سطح مستوی جس میں خط ا ب ح کو بڑھاؤ ، ایسی کتنی دُور تک مل سکتی ہے زمین

عہ اوپر قطع کرے جیسے قوس ر ب تو خود اس کا وتر ہے اور ر سے اوپر جیسے قوس ط ب تو اس وتر کا جز ہے ۱۲ منہ غفرلہ

سُرّہ ہے۔

ثانیاً وہ پرکار کہاں سے آئے گی کہ جَو بھر خط پر ہزار قوسیں ممیز بنا سکے۔ نامحدود درکنار تو فعلی تقسیم تو یقیناً نامقدور۔ رہی وہمی اُس کے لئے اتنا بھی ضرور کہ وہم وہاں ممتاز حصے تخیل کر سکے۔ کیا جَو بھر خط میں کروڑ یا بال بھر میں ہزار حصے ممتاز وہم کے وہم میں بھی آسکتے ہیں۔ سب کی تفصیل بالائے طاق وہم اتنا ہی بتاسکے کہ بال کی نوک کا ہزارواں حصہ اتنا ہوگا تو محض اجمالی تصور عقلی رہا نہ کہ تقسیم وہمی کہ اس کی مقدار وہم میں بھی نہیں آسکتی۔

ثالثاً خط ب ح زیادہ سے زیادہ محدب کُرّہ نار تک بڑھ سکے گا کہ تمہارے نزدیک خرقِ افلاک محال یا خرق وہمی سہی تو محدب فلک الافلاک سے آگے تو کسی بعد کے لئے اصلاً راہ نہیں تو خط کی لاتناہی لاتفقی بھی باطل بلکہ وقوف واجب، اگر کہئے توہم تو آگے بھی کر سکتے ہیں۔

اقول وہ نرا اختراع ہوگا تقسیم اختراعی ہوتی نہ کہ وہمی، یوں تو جس طرح خط کی تنصیف نامتناہی کہتے ہو تضعیف بھی نامتناہی کہو جس کا کوئی عاقل قائل نہیں، اگر کہئے یہ سب کچھ مسلّم مگر عقل قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر قوسیں غیر متناہی ہوتیں ضرور ا و ح کے درمیان ہی پڑیں گی، تو ضرور اس خط میں نامتناہی حصوں کی گنجائش ہے۔

اقول تو اب ہر خط اگرچہ بال بھر کا ہو حصص غیر متناہیہ بالفعل کے قابل ہوگیا، اگر اس میں کسی محدود ہی کی گنجائش ہے تو ضرور تقسیم وہیں رُک جائے گی حالانکہ نہیں رُکتی تو ضرور اس میں بالفعل حصص غیر متناہیہ کی وسعت ہے اور پھر وہ وسعت دو حاصروں میں محصور، اور حاصر بھی کیسے جن میں صرف بال کی نوک کا تفاوت اگر فلسفہ ایسی ہی بدیہی البطلان باتیں مانتا ہے تو جنون و تفلسف میں کتنا فرق ہے۔

ثم اقول بحمدہ تعالیٰ یہ رد فی نفسہٖ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیم نامتناہی بالقوۃ کے رد کو بس ہے کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت وسعت ہے ظاہر ہے کہ تقسیم سے خط یا سطح یا جسم یا زاویہ کی مقدار بڑھتی نہ جائے گی کہ نئی وسعت پیدا ہوتی جائے، وسعت تو اُس کی اتنی ہی ہے جو موجود بالفعل ہے اگر اس میں بالفعل غیر متناہی حصوں کی گنجائش نہیں بلکہ صرف محدود محدود کی ہے تو قطعاً تقسیم نامتناہی لاتقفی بھی ممکن نہیں جب اُس حد تک پہنچے گی وقوف بالفعل واجب ہوگا کہ آگے وسعت نہیں تو لاتناہی لاتقفی کے لئے ان تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعاً باطل۔ لاجرم لاتناہی بالقوہ بھی باطل، وللہ الحمد۔

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل پر کوئی دلیل نہیں صرف جُز سے بھاگنے کے لیے اس کے مدعی ہوئے ہیں اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں حالانکہ ہندسہ اُن کے افترا سے بَری ہے اُس نے کہیں یہ دعوٰی نہیں کیا کہ ہر خط یا زاویہ کی تنصیف ناممکنا ہی ہے بلکہ طریقہ بتایا ہے کہ زاویہ کی تنصیف چاہو تو یوں کرو خط کی چاہو تو یہ کرو یہ تو وہیں تک محدود ہے جہاں تک بالفعل ہم کرسکتے ہیں اس کے لئے اُس نے طریقہ بتایا ہے آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و بادپرستی ہے۔

ھکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالٰی ولی التوفیق والحمد للہ رب العٰلمین وافضل الصلوۃ والسلام علی الجوھر الفرد المبین واٰلہ وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین اٰمین!

تحقیق یونہی چاہیے اور اللہ تعالٰی ہی توفیق کا مالک ہے اور سب تعریفیں اللہ رب العالمین کے لئے ہیں اور بہترین درود وسلام ہو حق کو ظاہر کرنے والے جوہر فرد (ذریکتا) پر اور آپ کے آل، اصحاب، اولاد اور تمام امت پر۔ آمین! (ت)

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی کہ جُز کا مسئلہ ایسا باطل اُس کے بطلان پر اتنے براہینِ قاطع۔ بحمدہٖ تعالٰی کھل گیا کہ وہ خاک بھی براہینِ قاطعہ نہیں بلکہ خود شبہاتِ مقطوعہ ہیں۔ یہ ۲۹ ہی شبہے کتابوں میں ہماری نظر سے گزرے اور اُن میں بھی بہت متداخل ہیں۔ ایک ایک کو کئی کئی کرکے دکھایا ہے جس کا اشارہ ہر جگہ گزرا اور اُن پر بحمد اللہ تعالٰی رَد وہ ہوئے کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے انکو ھباءً منثورا کرسکتا ہے وللہ الحمد۔

موقف چہارم: دربارہ جسم ہماری رائے **اقول** وباللہ التوفیق (ہم اللہ تعالٰی کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں۔ ت) ہم نے روشن کردیا کہ جزءِ لایتجزی ممکن بلکہ واقع اور اُس سے جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرکب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں مگر یہ کلیہ نہیں کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن کہ موجب اتصال دو جز ہے اور جسم حسی جس طرح ہم نے ثابت کیا یونہی تماس حسّی ماننا مشکل ہے۔

اوّلاً حسّ بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے۔ یونہی اگرچہ بصر متقارب جسموں کو متماس گمان کرے مگر تماس میں قوتِ لامسہ کا ادراک اس غلطی پہ کیونکر

محول ہو۔

ثانیاً انگشتری ایک انگلی میں ٹھیک، دوسری میں تنگ، تیسری میں ڈھیلی ہوتی ہے، یہ فرق تماس حقیقی ہی بتاتا ہے کہ اگر انگشتری کے اجزاء کا انگلی کے اجزاء سے جدا رہنا واجب نہ ہو تو جدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لا سکتی۔

ثالثاً ہم نے اجزائے لا تتجزّٰی کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی۔ بعض اجسام کا متصل بلا انفصال ہونا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں۔

قال عزوجل افلم ینظروا الی السماء فوقہم کیف بنینٰہا و زیّنّٰہا و ما لہا من فروج[۱]

عزّت و جلال والے اللہ نے فرمایا کیا اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اسے کیسے بنایا اور آراستہ فرمایا اور اس میں اصلاً رخنے نہیں۔

آسمان اگر اجزائے لا تتجزّٰی سے مرکب ہوتا بلا شبہہ اس میں بے شمار رخنے ہوتے کہ کوئی جزء دوسرے سے نہ مل سکتا تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے اور عنقریب بعونہٖ تعالٰی مقام آئندہ میں آتا ہے کہ ہیولٰی و صورت سے جسم کا ترکّب باطل بلکہ جسم بسیط خود ہی متصل اور خود ہی قابل انفصال ہے یہاں تک کہ اشراقیین ہمارے ساتھ ہیں جن کا مسلک طوسی نے تجرید میں اختیار کیا، مگر ہم ثابت کر چکے کہ تقسیم غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو باطل و محال ہے تو اجسام کی تحلیل اگر تا بحدِ امکان کی جائے گی ضرور اجزائے لا تتجزّٰی پر منتہی ہوگی، جس طرح ہم نے موقف دوم میں آیۂ کریمہ سے استنباط کیا، اور اب معنی آیت یہ ہوں گے کہ ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو اتنا ریزہ ریزہ کر دیا کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں تو بعض اجسام میں اتصال مذہب جمہور متکلمین ہے اور بعض میں وقوعاً مذہب محمد بن عبد الکریم شہرستانی، یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے اور علم حق عز جلالہ کو، یہاں سے ظاہر ہوا کہ مذاہب خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہب نظام ہے۔ عہ[۱] نہایت پوچ و باطل مسلک مشائین، عہ[۲] اشرب اشراقیین،

عہ[۱] اس کے تین جز ہیں نفی جزء اور ہیولٰی سے ترکّب اور انقسام نامتناہی اور تینوں باطل ۱۲ منہ غفرلہ

عہ[۲] اس کے بھی تین جز ہیں اول و سوم وہی اور دونوں باطل، دوم اتصال ہر جسم اس کی کلیت پر جزم صحیح نہیں۔ ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لا تتجزّٰی سے ہوں ۱۲ منہ غفرلہ

[۱] القرآن الکریم ۵۰/۶

پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت[1]، پھر مذہب شہرستانی[2] میں کلیت پر جزم۔ اور صحیح یہ ہے جو بتوفیقہ تعالٰی ہم نے اختیار کیا۔ ہم اگرچہ اس رائے میں متفرد ہیں مگر الحمد للہ آیات کریمہ و دلائل قویہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسلک پر کہ جسم متصل ہو اور تقسیم متناہی متشدق جونپوری کا اعتراض کہ اجزائے تحلیلیہ بداہۃً ایسے ہونا لازم کہ اگر موجود بالفعل مانے جائیں تو ان سے حجم حاصل ہو تو واجب کہ ایسے ہوں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں تو اجزائے لا تتجزی نہیں ہوسکتے۔

اقول اوّلاً یہ بداہت وہیں تک مسلّم ہے کہ تجزیہ اجزائے منقسمہ تک ہو یہی تم نے دیکھا اور یہی تمھارے ذہنوں میں جما ہُوا ہے۔ درباره جواہر تمھاری جتنی بداہتیں گزریں سب قیاس غائب علی الشاہد اور صریح حکم عقل کے خلاف اپنے مالوفات کے دعوکا پر بداہت وہم تھیں یہی انھیں میں سے ہے اس وقت تو جسم کا حجم یُوں ہے کہ خود ہی متصل وحدانی ہے اور اُسے دو چار ہزار دس ہزار جتنے ٹکڑے ایسے کرو جن کا اتصال ممکن ان کے ملنے سے ضرور حجم بن سکے گا لیکن جب تقسیم اُن اجزاء پر منتہی ہو جن کا اتصال محال، تو اُن سے دوبارہ تحصیل حجم باطل خیال۔ ہاں اتنا حکم ہے گا کہ اگر یہ بے تداخل مل سکتے تو ضرور ان سے وہی مقدار جسم حاصل ہوتی۔ بس حکم بداہت اس قدر ہے نہ یہ کہ اُن کا ملنا بھی ممکن۔ جس طرح عقل ہاں ہاں وہی بداہت قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کئے جائیں اور وہ ٹکڑے انھیں اوضاع پر پھر ملا دئے جائیں دوبارہ یہی کُرہ بن جائے گا۔ اس حکم بداہت سے تمھارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ فلک کے ٹکڑے ہو سکیں کہ فرق ہے پھر وہ ٹکڑے مل سکیں کہ التیام ہے۔

ثانیاً علٰی اھلہا تجنی براقش (براقش اپنے ہی گھر والوں پر جنایت کرتی ہے۔ ت) اجزائے تحلیلیہ بالفعل مانے جائیں تو صالح ترکیب ہوں اس سے جمیع اجزاء مراد، جہاں تک انقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض۔ برتقدیر ثانی ہم پر کیا اعتراض اُتنے اقسام تو جن کا انقسام ممکن، ضرور ان سے ترکیب ہوسکیگی۔ برتقدیر اول تم اپنے جملہ اقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیت ترکیب دکھاؤ، ضرور ہے کہ

---

[1] کہ ہر جسم اجزائے لا تتجزی سے ہے حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ہاں اثبات جزء صحیح ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

[2] کہ سب اجسام متصل ہیں نیز نفی جزء باطل ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

جملہ اقسام ممکنہ موجود بالفعل فرض کئے تو وہ نہ ہوں گے مگر اجزائے لاتتجزی کہ اگر ان میں کسی کا انقسام
ہوسکے تو جمیع اقسام موجود بالفعل نہ ہوئے تو وہی آتش تمہارے کاسہ میں ہے بہر حال اجزائے لاتتجزی پر
اشباہ واجب مفرق اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک متناہی ہیں تمہارے نزدیک غیر متناہی، اور اجسام
متناہی ہوں خواہ غیر متناہی کسی طرح اس قابل نہیں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں، اور ان سے حجم و
ترکیب حاصل ہو، تو اعتراض نہ تھا مگر جہالت خالصہ۔ اب محقق صاحب کو چاہیے کہ اجزائے
دیمقراطیسیہ پر ایمان لائیں کہ انہیں تک تحلیل ہوکر پھر ترکیب بن پڑے گی یہ ہے ان کا تفلسف، یہ
یہ ہے ان کا تشدق وتصلف۔ ہاں یہاں ایک شبہ رہے گا کہ جب بعض کفار کے جسم بعد موت اجزائے
لاتتجزی فرمادیے گئے جیسا کہ آیت کریمہ سے گزرا اور اجزائے لاتتجزی مل نہیں سکتے تو ان کا اعادہ
کس طرح ہوگا۔

اقول قدرتِ الٰہیہ کہیں عاجز نہیں ممکن کہ مولیٰ سبحنہ وتعالیٰ نے اجزا میں قوتِ نمو رکھی ہو
روزِ قیامت ان پر مینہ برسایا جائے گا، جیسا کہ حدیث صحیح کا ارشاد ہے اس بارش سے اُن میں
بالش ہو اور بالیدگی اُن کو اجسام قابلِ اتصال کردے بعد امتزاج اُن سے وہی جسم متصل وحدانی
حاصل ہو جیسے قطرات کے ملنے سے جسم آب اور بعد اتصال اس مقدار کی طرف رد فرمادیا جائے
جس پر مرنا میں تھا او کما شاء ربنا وعلیٰ ما یشاء قدیر (یا جیسا ہمارے رب نے چاہا اور وہ
اپنے چاہے پر قادر ہے۔ ت) ظاہر ہے کہ یہاں اُس اعتراض کی گنجائش نہیں جو علامہ بحر العلوم نے
شبہہ ۱۱ کی تقریر میں اس احتمال پر کیا کہ ممکن کہ رسانے سے وتر میں تخلخل ہوکر خود بڑھ جائے' یہ
احتمال خود ہی مہمل تھا اس پر رد کیا کہ تمہارے نزدیک تو مقدار انقسام اجزا سے بڑھتی ہے یہاں
وتر میں کون سا جز بڑھا، اور اگر جز خود ہی بڑا ہوجائے تو جز کب رہا خلط ہوگیا۔

اقول یہ رد وہاں بھی جیسا تھا ظاہر ہے **اولاً** متکلمین نے یہ کہا کہ انقسام اجزا سے
مقدار بڑھتی ہے یہ کب کہا کہ یوں ہی بڑھ سکتی ہے۔

ثانیاً بعد تخلخل جب جز نہ رہا تو اس کا جز ہونا کس نے واجب کیا تھا، غالباً اسی
لئے اخیر میں فرمادیا فافہم (پس غور کرو۔ ت) مگر ہمارے کلام پر تو بفضلہ تعالیٰ
اسے راستا ورود نہیں کما لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔ ت) یہ ہے وہ
جس کی طرف ہماری نظر مودی ہوئی۔

والعلم بالحق عند ربنا وھو ... اور حق کا علم ہمارے رب کے پاس ہے اور

بکل شیئ علیم وعلی سیدنا محمد و الہ وصحبہ الصلوۃ والتسلیم امین ۔ والحمد للّٰہ رب العٰلمین۔

وہ ہر چیز کو جاننے والا ہے اور ہمارے آقا، آپ کی آل اور اصحاب پر درود وسلام ہو، آمین۔ اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔(ت)

مناظرہ و ردِّ بدمذہباں

مسئلہ ۲۳ از الفقیر محمد مہدی حسن قادری مبارکی ۱۹ رمضان ۱۳۳۶ھ

اس طرف دیوبندیوں کے امام در باطن بلکہ بعض مقام پر کھلے بندہ مولوی محمد علی کانپوری سابق ناظم ہیں جو ظاہرا صوفی کہلاتے ہیں ایک شخص صاحب دل پیر طریقت کا مرید تھا دیوبندیوں یعنی ناظم صاحب کی ذریات نے ان کے پیر کو ناحق قیام کی وجہ سے بدعتی بنا کر دوبارہ بیعت مولوی محمد علی سے کرا دیا مگر جب آپ حضرات کے نام لیواؤں نے اس مرید کو سمجھایا کہ دوبارہ مرید ہونا پیر طریقت سے پھر جانا گناہ ہے، اس پر اُس نے اوّل پیر کے پاس جا کر توبہ کی تو دیوبندیوں اور ناظم صاحب کی ذریات نے یہ فساد مچایا کہ اب وہ مرید مسلمان نہ رہا کیونکہ محمد علی کے ایسے شخص سے مرید ہو کر پھر پیر اوّل کے پاس چلا گیا، تو درحقیقت کیا ہے؟ مکرر یہ کہ مولوی محمد علی سابق ناظم ندوہ کس عقیدہ کے بزرگ ہیں؟ حضور جواب جلد مرحمت فرمائیں۔ والسلام۔

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نحمدہ ونصلی علٰی رسولہ الکریم۔

پیر طریقت جامع شرائط صحت بیعت سے بلا وجہ شرعی انحراف ارتداد طریقت ہے اور شرعا معصیت کہ بلاوجہ ایذاء واستحقار مسلم ہے، اور وہ دونوں حرام۔

اللہ عزوجل فرماتا ہے،

فمن نکث فانما ینکث علٰی نفسہٖ[1]

تو جس نے عہد توڑا اس نے اپنے بڑے عہد کو توڑا۔ (ت)

37/37

اور فرماتا ہے:

والذین یؤذون المؤمنین والمؤمنٰت بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بھتانا واثما مبینا[2]

اور جو ایمان والے مردوں اور عورتوں کو بے کئے ستاتے ہیں انھوں نے بہتان اور کھلا گناہ اپنے سر لیا۔ (ت)

رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من اذی مسلما فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی اللہ۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ بسند حسن۔

جس نے کسی مسلمان کو تکلیف پہنچائی اس نے مجھے تکلیف پہنچائی، اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو تکلیف پہنچائی۔ اس کو طبرانی نے اوسط میں حضرت انس رضی اللہ تعالٰی عنہ سے بسند حسن روایت کیا۔ (ت)

خصوصًا اس بنا پر پھرنا کہ پیر قیام و فاتحہ کرتے ہیں یہ نری معصیت ہی نہیں بلکہ یہ پھرنا بربنائے قبول شیعت وہابیہ خبیثہ ہے تو اس پھرنے والے کے دین کی بھی خیر نہ تھی، اس پر فرض تھا کہ اس پھرنے سے پھرے اور وہ جدید بیعت جو بربنائے اثر وہابیت ہے فسخ کرے۔ وہ کہ تائب ہوا، ارتداد طریقت و معصیت ضلالت سے باز آیا بہت اچھا فعل، مستحسن بوجہ اول اور فرض بوجہ دوم بجا لایا اس پر جو لوگ یہ دھن مچاتے ہیں کہ وہ مسلمان نہ رہا جھوٹے کذاب ہیں اور بلاوجہ مسلمان کی تکفیر کرتے ہیں وہ خود اپنے اسلام کی خیر منائیں اگر وہابی یا اُن کے رفیق نہیں ورنہ وہابیہ اور ان کے رفقاء و اشباہم خود ہی اسلام سے خارج ہیں ہاں جو بہم وجوہ مسلمان ہو اسے تکفیر مسلم سے توبہ لازم ہے اور ایسی جگہ فقہ اس پر تجدید اسلام و تجدید نکاح کی حاکم۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے ہیں: فقد باء بھا

---

[1] القرآن الکریم ۴۸/۱۰

[2] ؍؍ ؍؍ ۳۳/۵۸

[3] المعجم الاوسط حدیث ۳۶۳۲ مکتبۃ المعارف ریاض ۴/۳۷۳

احدھما (بے شک ان دونوں میں سے ایک اس کے ساتھ لوٹا۔ ت) اور اس بارے میں اقوال فقہائے کرام کی تفصیل وتحقیق ہماری کتاب الکوکبۃ الشہابیہ اور النہی الاکید و فتاوٰی رضویہ میں ہے۔

رہا سوال دوم یعنی سابق ناظم ندوہ کے عقیدے سے استفسار ایام نظامت میں ان صاحب کے اقوال ضلال اور حمایت کفار وتعظیم مرتدین وبدخواہی اسلام ومسلمین واضح وآشکار اور حرمین شریفین کے مبارک فتوٰی مسمّی بہ فتاوی الحرمین برجف ندوۃ المین سے طشت ازبام ہوچکے تھے اب بحکم الذنب یجر الذنب والمرء مع من احب (گناہ گناہ کو کھینچتا ہے اور ہر شخص اپنے محبوب کے ساتھ ہوگا۔ ت) دیوبندیوں سے ان کا اتحاد مسموع ہوا بلکہ دیوبندیوں کے ساتھ علمائے اہلسنت کے مقابلہ پر آنا اور حسب عادت "ضعف الطالب والمطلوب" مولی ومشیر سب کا فرار فرمانا یہ اگر ہے تو چیز دیگر ہے اور اس کا امتحان بفضلہ تعالٰی علمائے کرام حرمین شریفین کے دوسرے فتاوٰی مبارکہ مسمّی بہ حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین نے بہت آسان کردیا یہ فتوٰی پیش کیجئے جو صاحب بکشادہ پیشانی ارشاد علمائے حرمین شریفین کو کہ عین اصل اصول ایمان کے بارے میں ہے اور جس کا خلاف کفر ہے قبول کریں فبہا ورنہ خود ہی کھل جائیگا کہ متہم ہیں او. پھر وہی فتوائے مبارکہ حرمین طیبین بتادے گا کہ،

من شک فی کفرہ فقد کفر

جس نے اس کے کفر میں شک کیا خود کافر ہوگیا۔ (ت)

یعنی گنگوہی وتھانوی واشالہما واذنابہما کے ان کفروں پر مطلع ہوکر جو ان کے کفر میں شک کرے خود کافر ہے لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

---

۱ صحیح البخاری کتاب الادب باب من اکفر اخاہ بغیر تاویل الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۹۰۱
صحیح مسلم کتاب الایمان باب بیان حال ایمان من قال لاخیہ الخ " " " ۱/۵۷

۲

۳ صحیح البخاری کتاب الادب باب علامۃ الحب فی اللہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۲/۹۱۱
صحیح مسلم کتاب البر والصلۃ والادب باب المرء مع من احب " " " ۲/۳۳۲

۴ حسام الحرمین علی منحر الکفر والمین مطبع اہلسنت وجماعت بریلی ص ۹۳

یہ سب وہ امر حق کہ بعد سوال حفظ دین عوام اہل اسلام کے لئے جس کا اظہار ہم پر فرض تھا جس کا مفہوم ہے قرآن عظیم و حدیث نبی کریم علیہ وعلٰی آلہ الصلوٰۃ والتسلیم نے لیاوڑنا ظم صاحب ہمارے قدیم عنایت فرما ہیں اور دین و مذہب سے جدا کرکے ہم انھیں ایک معقول آدمی جانتے ہیں۔ واللہ تعالٰی اعلم۔

رسالہ

النیّر الشہابی علٰی تدلیس الوہابی

۱۳۰۹ھ

(روشن آگ کا شعلہ وہابی کی تدلیس پر)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مسئلہ ۳۴: از غازی پور مرسلہ جہانگیر خاں ۱۵ صفر ۱۳۰۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید دو چار کتابیں اردو کی دیکھ کر چاروں اماموں کے مسئلے اخذ کرتا ہے اور اپنے اوپر ائمہ اربعہ سے ایک کی تقلید واجب نہیں جانتا، اس کو عمرو نے کہا کہ تُو لامذہب ہے جو ایسا کرتا ہے کیونکہ تجھ کو بالکل احادیث متواتر و مشہور و آحاد و عزیز و غریب و صحیح و حسن و ضعیف و مرسل و متروک و منقطع و موضوع وغیرہ کی شناخت نہیں ہے کہ تحسس کو کہتے ہیں حالانکہ بڑے بڑے علماء اس وقت اپنے اوپر تقلید واحد کی واجب سمجھتے ہیں اور اُن کو بغیر تقلید کے چارہ نہیں تو تُو ایک بے علم آدمی ہے جو عالموں کی خاکِ پا کے برابر نہیں ہے نہ معلوم اپنے تئیں تو کیا سمجھتا ہے جو ایسا کرتا ہے اس کے جواب میں اُس نے اس کو رافضی و خارجی و شیعہ وغیرہ بنایا بلکہ بہت سے کلمات سخت سست بھی کہے حالانکہ لامذہب کہنے سے اس کی یہ غرض نہ تھی کہ تو خارج از اسلام ہے بلکہ یہ غرض تھی کہ ان چاروں مذہبوں میں سے تمہارا کوئی مذہب نہیں ہے،

اور اس کی غرض شیعہ و رافضی بنانے سے یہ تھی کہ تو ایک امام کی تقلید کرتا ہے جیسے رافضی تین خلیفوں کو نہیں مانتے، اور دوسرے یہ کہ ایک امام کی تقلید کرنے سے بجزوی عمل کل دین محمدی پر نہیں ہوسکتا اور چاروں اماموں کے مسئلے اخذ کرنے میں کل دین محمدی پر بجزوی عمل ہوسکتا ہے، آیا ان دونوں میں کس نے حق کہا اور کس نے غیر حق؟ اور حکم شرع کا ان دونوں کے واسطے کیا ہے جو ایک دوسرے کو سخت کلامی سے پیش آئے؟ امید کہ ساتھ مہرعالی کے مزین فرما کر ارشاد فرمائیں۔ بیّنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیئے جاؤ گے۔ ت) فقط۔

الجواب

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للّٰہ ذی الجلالۃ والصلوٰۃ والسلام علی صاحب الرسالۃ الذی لاتجتمع امتہ علی الضلالۃ وعلی اٰلہ وصحبہ ومجتہدی ملتہ اولی الایدی والابصار والنبالۃ۔	تمام تعریفیں جلالت والے اللہ تعالٰی کے لئے ہیں اور درود وسلام ہو صاحب رسالت پر جس کی امت گمراہی پر مجتمع نہ ہوگی اور آپ کی آل، آپ کے صحابہ اور آپ کی امت کے مجتہدین کرام پر جو قوت وبصیرت اور شرافت والے ہیں۔ (ت)

اللّٰھم ھدایۃ الحق والصواب (اے اللہ! حق ودرستگی کی ہدایت عطا فرما۔ ت)

مسئلہ تقلید کی تحقیق وتفصیل کو دفتر طویل درکار۔ فقیر غفراللہ تعالٰی لہ نے اپنے رسالہ النھی الاکید عن الصلاۃ وراء عدی التقلید[1] اور فتاوٰی مندرجہ البارقۃ الشارقۃ علی مارقۃ المشارقۃ جلد یازدہم فتاوٰئے فقیر مسمّٰی بہ العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ میں قدرے کلمات وافیہ ذکر کئے یہاں بقدر ضرورت صرف اُس مقدار پر کہ بطلان کید زید ظاہر کرے اکتفا ہوتا ہے۔ اس کا قول دو امر پر مشتمل،

اول بکمال زبان درازی مقلدان حضرات ائمہ کرام علیہم الرضوان من الملک السلام کو معاذ اللہ رافضی خارجی بنانا۔

---

[1] رسالہ النھی الاکید عن الصلاۃ وراء عدی التقلید فتاوٰی رضویہ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور کی جلد ششم کے صفحہ ۴۷۷ پر مرقوم ہے۔

کان خارجا عن ھذہ الاربعۃ فی ھذا الزمان فھو من اھل البدعۃ والنار[1] ۔ باہر ہے بدعتی جہنمی ہے۔

واقعی ان حضرات نے اس ارشاد علماء کا خوب ہی جواب ترکی بترکی دیا یعنی علمائے اہلسنت ہمیں بدعتی ناری بتاتے ہیں ہم گیارہ سو برس تک کے ان کے اکابر و ائمہ کو رافضی و خارجی بنائیں گے

مصرع کہ تو ہم درمیان ما تخمی

(کہ تو بھی ہمارے درمیان تخم ہے۔ت)

مولٰی تعالٰی ہدایت بخشے، آمین!

مگر پھر بھی زید بیچارے نے بہت تنزل کیا کہ صرف رفض و خروج پر قانع رہا اس کے پیشوا تو کافر و مشرک تک کہتے ہیں۔

وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون[2] ۔ اور اب جانا چاہتے ہیں ظالم کہ کس کروٹ پر پلٹا کھائیں گے۔(ت)

یہ ناپاک ترکہ اسی بے باک اخبث امام اول دین مستحدث یعنی ابن عبدالوہاب نجدی علیہ ما علیہ کا ہے کہ اپنے موافقان ناخردمند لغزسے چند بے قید و بند آزادی پسند کے سوا تمام عالم کے مسلمانوں کو کافر و مشرک کہتا، اور خود اپنے باپ دادا، اساتذہ، مشائخ کو بھی صراحۃً کافر کہہ کر پوری سعادتمندی ظاہر کرتا، اور نہ صرف انھیں پر قانع ہوتا بلکہ آج سے آٹھ سو برس تک کے تمام علماء و اولیاء و سائر امت مرحومہ کو (خاک بدہان ناپاک) صاف صاف کافر بتاتا اور جو شخص اس کے جال میں پھنس کر اُسکے دست شیطان پرست پر بیعت کرتا اس سے آج تک اُس کے اور اُس کے ماں باپ اور اکابر علمائے سلف نام بنام سب کے کفر پر اقرار لیتا، اور اگرچہ بظاہر ادعائے حنبلیت رکھتا مگر مذاہب ائمہ کو مطلقاً باطل جانتا اور سب پر طعن کرتا اور اپنے اتباع ہر کندہ ناتراشیدہ کو مجتہد بننے کا حکم دیتا۔ یہ دو چار حرف اردو کے پڑھ کر استر بے لگام و اشتر بے مہار ہوجانا بھی اُسی خرناشخص کی تعلیم ہے۔ خاتمۃ المحققین مولٰینا امین الملۃ والدین سیدی محمد بن عابدین شامی قدس سرہ السامی رد المحتار علی الدرالمختار کی جلد ثالث کتاب الجہاد باب البغاۃ میں زیر بیان خوارج فرماتے ہیں،

---

[1] حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار کتاب الذبائح المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۴/ ۱۵۳

[2] القرآن الکریم ۲۶/ ۲۲۷

کما وقع فی زماننا فی اتباع عبد الوھاب الذین خرجوا من نجد وتغلبوا علی الحرمین وکانوا ینتحلون مذھب الحنابلۃ لکنھم اعتقدوا انھم ھم المسلمون وان من خالف اعتقادھم مشرکون واستباحوا بذلك قتل اھل السنۃ وقتل علمائھم حتی کسر اللہ تعالٰی شوکتھم وخرب بلادھم وظفر بھم عساکر المسلمین عام ثلث وثلثین و مائتین والف۔[1]

یعنی خارجی ایسے ہوتے ہیں جیسا ہمارے زمانے میں پیروانِ عبد الوہاب سے واقع ہوا جنھوں نے نجد سے خروج کرکے حرمین محترمین پر تغلب کیا اور وہ اپنے آپ کو کہتے تو حنبلی تھے مگر اُن کا عقیدہ یہ تھا کہ مسلمان بس وہی ہیں اور جو اُن کے مذہب پر نہیں وہ سب مشرک ہیں اس وجہ سے اُنھوں نے اہلسنت کا قتل اور ان کے علماء کا شہید کرنا مباح ٹھہرا لیا، یہاں تک کہ اللہ تعالٰی نے اُن کی شوکت توڑ دی اور انکے شہر ویران کئے اور لشکرِ مسلمین کو اُن پر فتح بخشی ۱۲۳۳ھ میں۔(ت)

والحمد للہ رب العلمین، وقیل بعدا للقوم الظلمین۔[2]

اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، اور کہا گیا کہ دُور ہوں بے انصاف لوگ۔(ت)

امام العلماء سید سند شیخ الاسلام بالبلد الحرام سیدی احمد زین دحلان مکی قدس سرہ الملکی نے اپنی کتاب مستطاب دررِ سنیہ میں اس طائفہ بے باک اور اس کے امام سفاک کے اعمال کا حال عقائد کا ضلال خاتمہ کا وبال قدرے مفصل تحریر فرمایا اور بعض حدیثوں میں حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم اور حضرت امیر المومنین امام المتقین سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ وحضرت امیر المومنین مولی المسلمین سیدنا علی مرتضی کرم اللہ تعالٰی وجہہ الکریم کا اس طائفہ تالفہ کے ظہور پُرشرور کی طرف ایما و اشعار فرمانا بتایا اُن بعض حدیثوں اور اُن سے زائد کی تفصیل فقیر کے رسالہ النھی الاکید میں مذکور، یہاں اس کتاب مستطاب ہادی صواب سے چند حرف اس مقام کے متعلق نقل کرنا منظور۔

قال رضی اللہ تعالٰی عنہ ھؤلاء القوم لا یعتقدون

شیخ سلمان رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ یہ گروہ وہابیہ اپنے

---

[1] ردالمحتار کتاب الجہاد باب البغاۃ دار احیاء التراث العربی بیروت ۳/۳۰۹

[2] القرآن الکریم ۱۱/۴۴

موحدا الا من تبعهم كان محمد بن عبد الوهاب ابتدع هذه البدعة وكان اخوه الشيخ سليمٰن من اهل العلم فكان ينكر عليه انكارا شديدا فى كل يفعله او يامر به فقال له يوما كم اركان الاسلام؟ قال خمسة. قال انت جعلتها ستة، السادس من لم يتبعك فليس بمسلم، هذا عندك ركن سادس للاسلام۔ وقال رجل اٰخر يوما كم يعتق الله كل ليلة فى رمضان؟ قال مائة الف، وفى اٰخر ليلة يعتق مثل ما اعتق فى الشهر كله؟ فقال له لم يبلغ من اتبعك عشر عشر ما ذكرت فمن هؤلاء المسلمون الذين يعتقهم الله وقد حصرت المسلمين فيك وفيمن اتبعك فبهت الذى كفر، فقال له رجل اٰخر هٰذا الدين الذى جئت به متصل ام منفصل فقال حتى مشايخى ومشايخهم الى ستمائة سنة كلهم مشركون فقال الرجل اذن دينك منفصل لا متصل فعمن اخذته قال وحى الهام كالخضر ومن مقابحه انه قتل رجلا اعمٰى كان مؤذنا صالحا ذا صوت حسن نهاه عن الصلوٰة على النبى صلى الله

پیروؤں کے سوا کسی کو موحد نہیں جانتے، محمد بن عبدالوہاب نے یہ نیا مذہب نکالا اُس کے بھائی شیخ سلیمٰن رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ کہ اہلِ علم سے تھے اُس پر ہر فعل وقول میں سخت انکار فرماتے ایک دن اس سے کہا اسلام کے رُکن کے ہیں؟ بولا، پانچ۔ فرمایا، تُو نے چھ کر دیئے چھٹا یہ کہ جو تیری پیروی نہ کرے وہ مسلمان نہیں، یہ تیرے نزدیک اسلام کا رُکن ششم ہے۔ اور ایک صاحب نے اس سے پوچھا، اللہ تعالٰی رمضان شریف میں کتنے بندے ہر رات آزاد فرماتا ہے؟ بولا، ایک لاکھ اور پچھلی شب اتنے کہ سارے مہینے میں آزاد فرمائے تھے۔ اُن صاحب نے کہا، تیرے پیرو تو اس کے ہزارویں حصہ کو بھی نہ پہنچے وہ کون مسلمان ہیں جنھیں اللہ تعالٰی رمضان میں آزاد فرماتا ہے؟ تیرے نزدیک تو بس تُو اور تیرے پیرو ہی مسلمان ہیں۔ اس کے جواب میں حیران ہوکر رہ گیا کافر۔ اور ایک شخص نے اس سے کہا یہ دین کہ تُو لایا نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم سے متصل ہے یا منفصل؟ بولا، خود میرے اساتذہ اور ان کے اساتذہ چھ سو برس تک سب مشرک تھے۔ کہا، تو تیرا دین منفصل ہوا متصل تو نہ ہوا، پھر تُو نے کس سے سیکھا؟ بولا، مجھے خضر کی طرح الہامی وحی ہوتی۔ اور اس کی خباثتوں سے ایک یہ ہے کہ ایک نابینا متقی خوش آواز مؤذن کو منع کیا کہ منارہ پر اذان کے بعد صلوٰۃ نہ پڑھا کر، انھوں نے نہ مانا و

تعالٰی علیہ وسلم فامر بقتلہ فقتل ثم قال ان الربابۃ فی بیت الفاطنۃ یعنی الزانیۃ اقل اثما ممن ینادی بالصلٰوۃ علی النبی (صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم) فی المنائر، وکان یمنع اتباعہ من مطالعۃ کتب الفقہ واحرق کثیرا منہا واذن لکل من اتبعہ ان یفسر القراٰن بحسب فہمہ حتی ھمج الھمج من اتباعہ فکان کل واحد منہم یفعل ذٰلک ولو کان لایحفظ القراٰن ولا شیئا منہ فیقول الذی لا یقرؤ منہم لاٰخر یقرؤ، اقرأ علی حتی افسرلک فاذا قرأ علیہ یفسرہ لہ برایہ وامرہم ان یعملوا ویحکموا بما یفہمونہ وجعل ذٰلک مقدما علی کتب العلم ونصوص العلماء وکان یقول فی کثیر من اقوال الائمۃ الاربعۃ لیست بشیئ وتارۃ یتستر ویقول ان الائمۃ علی حق ویقدح فی اتباعہم من العلماء الذین الفوا فی المذاہب الاربعۃ وحرروہا ویقول انہم ضلوا واضلوا وتارۃ یقول ان الشریعۃ واحدۃ فما لھٰؤلاء جعلوہا مذاہب اربعۃ ھذا کتاب اللہ وسنۃ رسولہ

حضور اقدس صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر صلوٰۃ پڑھی اس نے ان کے قتل کا حکم دے کر شہید کرادیا کہ رنڈی کی چھوکری اُس کے گھر ستار بجانے والی اتنی گنہگار نہیں جتنا منارہ پر باآواز بلند نبی (صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم) پر درود بھیجنے والا اور اپنے پیروؤں کو کتب فقہ دیکھنے سے منع کرتا، فقہ کی بہت سی کتابیں جلادیں اور انھیں اجازت دی کہ ہر شخص اپنی سمجھ کے موافق قرآن کے معنی گھڑ لیا کرے یہاں تک کہ کمینہ سا کمینہ کوڑن سا کوڑن اُس کے پیروؤں کا تو ان میں ہر شخص ایسا ہی کرتا اگرچہ قرآن عظیم کی ایک آیت بھی نہ یاد ہوتی، جو شخص ناخواندہ تھا وہ پڑھے ہوئے سے کہتا کہ تو مجھے پڑھ کر سنا میں اس کی تفسیر بیان کروں، وہ پڑھتا اور یہ معنی گھڑتا۔ پھر انھیں تفسیر ہی کرنے کی اجازت نہ دی بلکہ اُس کے ساتھ یہ بھی حکم کیا کہ قرآن کے جو معنی تمھاری اپنی اٹکل میں آئیں اُنھیں پر عمل کرو اور انھیں پر مقدمات میں حکم دو اور انھیں کتابوں کے حکم اور اماموں کے ارشاد سے مقدم سمجھو۔ ائمہ اربعہ کے بہت سے اقوال کو محض ہیچ و پوچ بتاتا اور کبھی تقیہ کرجاتا اور کہتا کہ امام تو حق پر تھے مگر یہ علماء جو ان کے مقلد تھے اور چاروں مذہب میں کتابیں تصنیف کرگئے اور ان مذاہب کی تحقیق و تلخیص کرگزرے یہ سب گمراہ تھے اور اوروں کو گمراہ کرگئے، اور کبھی کہتا شریعت تو ایک ہے ان فقہاء کو کیا ہوا کہ اس کے چار مذہب کردیئے یہ قرآن و حدیث موجود ہیں ہم تو

للرد علیہ علماء المشرق والمغرب من جمیع المذاھب ومن منکراتہ منع الناس من قراءۃ مولد النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ومن الصلوۃ علی النبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فی المنائر بعد الاذان، ومنع الدعاء بعد الصلوۃ وکان یصرح بتکفیر المتوسل بالانبیاء والاولیاء وینکر علم الفقہ ویقول ان ذٰلک بدعۃ۔ ملتقطا۔

مذاہب اُس کے رَد پر کمربستہ ہوئے۔ اس کی بری باتوں سے یہ بھی ہے کہ حضور پر نور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے میلاد شریف پڑھنے اور اذان کے بعد منبر پر حضور والا صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر صلوۃ بھیجنے اور نماز کے بعد دعا مانگنے کو ناجائز بتایا اور انبیاء و اولیاء سے توسل کرنے والوں کو صراحۃً کافر کہتا اور علم فقہ سے انکار رکھتا اور اسے بدعت کہا کرتا انتہی ملتقطا

مسلمان دیکھیں کہ بعینہ یہی عقیدے ان ہندی وہابیوں کے ہیں پھر ان کے ہندی امام نے اسی نجدی امام کی کتاب التوحید صغیر سے سیکھ کر کفر مسلمین پر وہ چلتی دلیل لکھی کہ صاف صاف خود اپنے اور اپنے ہم مشربوں سب کے کفر پر مُہر کردی یعنی حدیث صحیح مسلم لایذھب اللیل و النھار حتی تعبد اللات والعزّی (الی قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم) یبعث اللہ ریحا طیبۃ فتوفی من کان فی قلبہ مثقال حبۃ من خردل من ایمان فیبقی من لاخیر فیہ فیرجعون الٰی دین اٰبائھم۔[2] مشکوٰۃ کے باب لاتقوم الساعۃ الا علی شرار الناس سے نقل کرکے بے دھڑک زمانۂ موجودہ پر جمادی جس میں حضور پرنور سید عالم صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ زمانہ فنا نہ ہوگا جب تک لات وعزّٰی کی پھر پرستش نہ ہو اور وہ یوں ہوگی کہ اللہ تعالٰی ایک پاکیزہ ہوا بھیجے گا جو ساری دنیا سے مسلمانوں کو اٹھالے گی جس کے دل میں رائی کے دانے برابر ایمان ہوگا انتقال کرے گا جب زمین میں نرے کافر رہ جائیں گے پھر بتوں کی پرستش جاری ہوجائے گی۔

اس حدیث کو (اسمٰعیل دہلوی نے) نقل کرکے صاف لکھ دیا "سو پیغمبر خدا کے فرمانے کے

---

[1] الدررالسنیہ المکتبۃ الحقیقیۃ استنبول ترکی ص ۴۲ تا ۵۲

[2] مشکوٰۃ المصابیح کتاب الفتن باب لاتقوم الساعۃ الاعلی اشرار الناس قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۴۸۱

موافق ہوا۔[1] انا للّٰہ وانا الیہ راجعون (بیشک ہم اللہ ہی کا مال ہیں اور اسی کی طرف ہم نے لوٹنا ہے۔ ت)

بدتر اس کا تماشا سُوجھا کہ اگر وہ یہی زمانہ ہے جس کی اس حدیث میں خبر ہے تو واجب کہ روئے زمین پر مسلمان کا نام و نشان نہ رہا۔ بھلے مانس اب تو اور تیرے ساتھی نجد و ہند کے سارے وہابی گرفتارِ خرابی کہاں بچ کر جاتے ہیں، کیا تمہارا طائفہ کہیں دُنیا کے پردے سے کہیں الگ بستا ہے، تم سب بدتر سے بدتر کافروں میں ہوئے جن کے دل میں رائی کے دانے کے برابر ایمان نہیں اور دینِ کفار کی طرف پھر کر بتوں کی پُوجا میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ سچ آیا حدیث مصطفےٰ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا ارشاد کہ حبك الشیئ یعمی و یصم۔[2] کسی شَے سے تیری محبت تجھے اندھا اور بہرا کردیتی ہے۔ (ت)

شرک کی محبت نے اس کفر دوست کو ایسا اندھا بہرا کردیا کہ خود اپنے کفر کا اقرار کر بیٹھا مطلب تو یہ ہے کہ کسی طرح تمام مسلمان معاذ اللہ مشرک ٹھہریں اگرچہ پرائے شگون کو اپنا ہی چہرہ بھوارسی۔

کذٰلك یطبع اللّٰہ علٰی کل قلب متکبر جبار۔[3] اللہ تعالٰی یونہی مُہر کردیتا ہے متکبر سرکش کے سارے دل پر۔ (ت)

وہابی صاحبو! اپنے پیشواؤں کی تصریحیں دیکھتے جاؤ صدہا سال کے علماء و اولیاء و مقبولانِ خدا کو رافضی خارجی کہتے شرماؤ اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھو کہ تم بزورِ زبان و بہتان دوسروں پر تبرّا بھیجتے ہو مگر ہند و نجد کے سارے وہابی اپنے ہندی و نجدی اماموں کی تصریح اور وہ دونوں امام معنوی عوام خود اپنے اقراراتِ صریحہ سے کافر بے ایمان مشرک بُت پرست شرابِ کفر سے مخمور و بدمست ہیں، اقرارِ مرد آزارِ مرد، چاہ کن راچاہ درپیش (مرد کا اقرار مرد کا آزار ہے، کنواں کھودنے والا خود کنویں میں گرتا ہے۔ ت) آسمان کا تھوکا حلق میں آیا، تف بر ماہ بروئے خویش (چاند پر تھوکنے والا اپنے چہرے پر تھوکتا ہے۔ ت)

---

[1] تقویۃ الایمان الفصل الرابع مطبع علیمی اندرون لوہاری دروازہ لاہور ص ۳۰

[2] سنن ابی داؤد کتاب الادب باب فی الھوٰی آفتاب عالم پریس لاہور ۲/ ۳۴۳
مسند احمد بن حنبل مرویات ابی الدرداء ۵/ ۱۹۴ و کنز العمال حدیث ۴۴۱۰۴ ۱۶/ ۱۵

[3] القرآن الکریم ۴۰/ ۳۵

کذٰلک العذاب و لعذاب الاٰخرۃ اکبر، لو کانوا یعلمون۔[1]	مار ایسی ہی ہوتی ہے اور بیشک آخرت کی مار سب سے بڑی ہے۔ کیا اچھا تھا اگر وہ جانتے (ت)

اور یہیں سے ظاہر کہ لقب رافضی و خارجی کے مستحق بھی یہی حضرات ہیں کہ چاروں ائمہ کرام اور ان کے سب مقلدین سے تبری کرتے اور تصریحاً و تلویحاً سب پر تبرا بھیجتے ہیں بخلاف اہلسنت کہ سب کو امام اہلسنت جانتے اور سب کی جناب میں عقیدت رکھتے سب کے مقلدوں کو رشد و ہدایت پر مانتے ہیں۔ طرفہ یہ کہ زید بیچارہ رافضیوں پر تین خلفاء کے نہ ماننے کا الزام رکھتا ہے حالانکہ اس کا امام مذہب خود حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والثناء کو ماننا بھی حرام و شرک بتاتا ہے اپنی کتاب تقویۃ الایمان جہال خراب میں صاف لکھتا ہے کہ،

"اللہ کے سوا کسی کو نہ مان"[2]

اسی میں کہتا ہے،

"سب سے اللہ صاحب نے قول و قرار لیا کہ کسی کو اس کے سوا نہ مانیو"[3]

نے فروعت محکم آمد نے اصول	شرم بادت از خدا و از رسول

(نہ تیرے فروع مستحکم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ و رسول سے شرم آنی چاہیے۔ ت)

جل جلالہ وصلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم۔

امر دوم کہ چاروں ائمہ کے مسائل لینے میں کل دین محمدی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر بخوبی عمل ہو سکتا ہے اور ایک کی تقلید میں ناممکن، یہ وہ پوچ وہم کا ضعیف کید ہے کہ نرے ناخواندہ بیچاروں کو سنا کر بہکا لیں مگر جب کسی ادنٰی طالب علم یا صحبت یافتہ ذی فہم کے سامنے کہیں تو خود ہی کان ضعیفا[4] (شیطان کا داؤ کمزور ہے۔ ت) ماننا پڑے اس مغالطہ فاحشہ کا حاصل جیسا کہ ان کے خواص و عوام کے زبان زد ہے یہ کہ چاروں مذہب حق ہیں اور سب دین متین کی شاخیں

---

[1] القرآن الکریم ۶۸/ ۳۳
[2] تقویۃ الایمان الفصل الاول مطبع علیمی اندرون لوہاری دروازہ لاہور ص ۱۲
[3] " " " " " " " " "
[4] القرآن الکریم ۴/ ۷۶

تو ایک ہی تقلید سے گویا چہارم دین پر عمل ہوا بخلاف اس کے کہ کبھی کسی ہر مذہب پر چلے کہ یوں سارے دین پر عمل ہو جائے گا۔

اقول اوّلاً یہ اس مدہوش کا جنونی خیال ہے جیسے دربارِ شاہی تک چار سیدھے راستے معلوم ہوئے رعایا کو دیکھا کہ ان کا ہر گروہ ایک راہ پر ہو لیا اور اسی پر چلا جاتا ہے مگر ان حضرات نے اسے بیجا حرکت سمجھا کہ جب چاروں راستے یکساں ہیں تو وجہ کیا کہ ایک ہی کو اختیار کر لیجئے، پکارتا رہا کہ صاحبو! ہر شخص چاروں راہ پر چلے مگر کسی نے نہ سنی، ناچار آپ ہی تانا تنا شروع کیا، کوس بھر شرقی راستہ چلا پھر اسے چھوڑ جنوبی کو دوڑا، پھر اس سے بھی منہ موڑا، غربی کو پکڑا پھر اس سے بھاگ کر شمالی پر ہو لیا اُدھر سے پلٹ کر پھر شرقی پر آ رہا۔ تیلی کے سے بیل کو گھر ہی کوس پچاس۔ عقلاء سے پوچھ دیکھو ایسے کو مجنوں کہیں گے یا صحیح الحواس، یہ مثال میری ایجاد نہیں بلکہ علمائے کرام و اولیائے عظام کا ارشاد ہے اور اُن سے امام علام عارف باللہ سیدی عبد الوہاب شعرانی قدس سرہ الربانی نے میزان الشریعۃ الکبرٰی میں نقل فرمائی، اور اس کے مشابہ دوسری مثال انگلیوں کے پوروں کی اپنے شیخ حضرت سیدی علی خواص رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ سے روایت کی یہ امام ہمام وہ ہیں جن کی اسی کتاب مستطاب سے اسی مسئلہ تقلید میں غیر مقلدانِ زمانہ کے معلم جدید میاں نذیر حسین دہلوی براہِ اغوا سند لائے اور اسی کتاب میں ان کی ہزار در ہزار قاہر تصریحوں سے کہ جہالاتِ طائفہ کا پورا استیصال ہیں آنکھ بند کر گئے مگر کیا جائے شکایت کہ،

افتؤمنون ببعض الکتٰب وتکفرون ببعض[2] (تو کیا خدا کے کچھ حکموں پر ایمان لاتے ہو اور کچھ سے انکار کرتے ہو۔ ت)

اس نے طائفہ کی پرانی خصلت ہے اس کی سیر دیکھنی منظور ہو بعض احباب فقیر کا رسالہ سیف المصطفٰی علٰی ادیان الافترا[1] مطالعہ کرے۔

ثانیاً کل دین متین پر ایسے عمل کا اصحاب و تابعین و سائر ائمہ مجتہدان دین کو بھی حکم تھا یا خدا و رسول نے خاص آپ ہی کے واسطے رکھا۔ بر تقدیر اول ثبوت دو کہ وہ حضرات ہرگز اپنے مذہب پر قائم نہ رہتے بلکہ نماز و روزہ و تمام اعمال و احکام میں آج اپنے اجتہاد پر چلے تو کل دوسرے

---

[1]

[2] القرآن الکریم ۲/ ۸۵

کے پرسوں تیسرے کے بر تقدیر ثانی یہ اچھی دولت دین ہے جس سے تمام سرداران اُمت و پیشوایان ملت یا زرہ کر محروم گئے کیا اُن کے وقت میں یہ اختلاف مذاہب نہ تھا یا انھیں نہ معلوم تھا کہ ہم ناحق کل دین متین پر عمل چھوڑے بیٹھے ہیں۔

ثالثاً اُف رے مغالطہ کہ کل دین پر یک لخت عمل چھوڑنے کا نام سارے دین پر عمل کرنا رکھا جائے

برعکس نہند نام زنگی کافور

(الٹا حبشی کا نام کافور رکھتے ہیں۔ت)

بھلا مسائل اختلافیہ میں سب اقوال پر ایک وقت میں عمل تو محال عقلی ہاں یوں ہوں کہ مثلاً آج امام کے پیچھے فاتحہ پڑھی مگر یہ کل دین متین کے خلاف ہوا کیا امام ابوحنیفہ (رضی اللہ عنہ) کے نزدیک مقتدی کو قراءت بعض اوقات میں ناجائز تھی حاشا بلکہ ہمیشہ۔ کیا امام شافعی کی رائے میں ماموم پر فاتحہ احیاناً واجب تھی حاشا بلکہ دواماً تو جو نہ دواماً تارک نہ دواماً عامل وہ دونوں قول کا مخالف و منافی۔ پر ظاہر کہ ایجاب و سلب فعل سلب و ایجاب دوامی دونوں کا دافع و منافی۔ اب تو کھلا لزوم رفض و خروج دونوں کے جامع کہ چاروں میں سے کسی کے معتقد نہ کسی کے تابع۔

رابعاً جو امر ایک مذہب میں واجب دوسرے میں حرام، مثلاً قراءت مقتدی تو عامل بالمذہبین فی وقتین کو کیا حکم دیتے ہو، آیا اُسے ہمیشہ اپنے حق میں حرام سمجھے یا ہمیشہ واجب یا وقت عمل واجب وقت ترک حرام یا بالعکس یا جس وقت جو چاہے سمجھے یا کبھی کچھ نہ سمجھے یعنی واجب غیر واجب حرام غیر حرام کچھ تصور نہ کرے یا مذہب ائمہ یعنی واجب و حرام دونوں کے خلاف محض مباح جانے۔ شقین اولین پر یہ ٹھہرتا ہے کہ حرام جان کر ارتکاب کیا یا واجب مان کر اجتناب۔ اور شق رابع پر دونوں پر صریح اجازت قصد فسق و تعمد معصیت ہے۔ اور شق ثالث مثل رابع کھلا مصداق یحلونہ عاما ویحرمونہ عاما[1] (ایک برس اسے حلال ٹھہراتے ہیں اور دوسرے برس اُسے حرام مانتے ہیں۔ت) میں داخل ہونا کہ ایک ہی چیز کو آج واجب جان لیا کل حرام مان لیا پرسوں پھر واجب ٹھہرالیا، دین ہوا کھیل ہوا، یا کفار سوفسطائیہ عندیہ کا میل کہ جس چیز کو ہم جو اعتقاد کرلیں وہ نفس الامر میں ویسی ہی ہوجائے۔ شق خامس پر یہ دونوں استحالے قائم کہ جب اجازت مطلقہ ہے تو عاماً ٹھہرالیا اور کبھی

[1] القرآن الکریم ۹/ ۳۷

یحلونه اٰنًا و یحرمونه اٰنًا (ایک گھڑی اُسے حلال ٹھہراتے ہیں اور دوسری گھڑی اسے حرام مانتے ہیں۔ ت) لازم اور نیز وقت عمل اعتقاد حرمت، وقت ترک اعتقاد وجوب کی اجازت۔ یہی شق سادس وہ خود معقول نہیں بلکہ صریح قول بالمتناقضین کہ آدمی جب عمل بالمذہبین جائز جانے گا قطعًا فعل و ترک روا مانے گا اُسی کا حکم اور اسی سے منع بیہودہ ہے تو ہذا یہ شق بھی استحالۂ اولیٰ کے حصہ سے سلامت نہیں اچھا حکم دیتے ہو کہ آدمی نماز میں ایک فعل کرے مگر خبردار یہ نہ سمجھے کہ خدا نے میرے لئے جائز کیا ہے لاجرم شق ہفتم رہے گی اور کل وہی کھلے گا کہ کل دین متین کا خلاف یعنی محصل جواز فعل و ترک نکلا اور وہ وجوب و حرمت دونوں کے منافی۔

بالجملہ حضرات براہِ فریب ناحق چاروں مذہب کو حق جاننے کا ادعا کرتے اور اس دھوکے سے عوام بیچاروں کو بے قیدی کی طرف بلاتے ہیں۔ ہاں یوں کہیں کہ ائمہ اہلسنت کے سب مذہبوں میں کچھ کچھ باتیں خلاف دین محمدی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم ہیں لہذا اُن میں تنہا ایک پر عمل ناجائز و حرام بلکہ شرک ہے، لاجرم ہر ایک کے دینی مسئلے چن لئے جائیں اور بے دینی کے چھوڑ دئے جائیں صاحبو! یہ تمہارا اصلی دلی عقیدہ ہے جیسے تمہارے عمائد طائفہ کو بھی چھپا چھپا لکھ چکے ہیں کہ یہ بلاد مدینہ طیبہ و بلد حرام نہیں حجاز و مصر و روم و شام نہیں زیر سلطنت سنت و اسلام نہیں تحمل کرکہو کہ چاروں اماموں کے مذہب معاذ اللہ بے دینی ہیں کہ آخر دین و خلاف دین کا مجموعہ ہرگز دین نہ ہوگا بلکہ یقینًا بے دینی، والعیاذ باللہ رب العلمین۔

خامسًا فقیر ایک لطیفہ تازہ عرض کرتا ہے جس سے غیر مقلدین عصر کی تمام جہالات کا دفعۃً تنقیہ ہو آج کل وہ محدث حادث جو سب غیر مقلدوں کے مقلد و امام معتمد ہیں یعنی میاں نذیر حسین صاحب دہلوی اپنے فتوٰی مصدقہ مہری و دستخطی میں (کہ ان کے زعم میں رد تقلید تھا اور من حیث لایشعرون اثبات تقلید) مع اخوان و ذریات اہل خواتیم فرما چکے ہیں کہ جیسے ائمہ اربعہ کا قول ضلالت نہیں ہو سکتا ایسے ہی کسی مجتہد کا مذہب بدعت نہیں ٹھہر سکتا جو ایسا کہے وہ خبیث خود بدعتی احبار و رہبان پرست ہے بہت اچھا چشم ما روشن دل ما شاد (ہماری آنکھ روشن اور دل خوش۔ ت) اب یہ بھی حضرت سے پوچھ دیکھئے کہ ائمہ اربعہ کے سوا کون کون مجتہد ہیں اسی فتوے میں تصریح کی کہ امام الحرمین و حجۃ الاسلام غزالی و کیا ہراسی و ابن سمعانی وغیرہم ائمہ محقق

انتساب میں شافعی تھے اور حقیقۃً مجتہد مطلق[1] اور اسی میں لکھا بیشک جو منصف مزاج ہے وہ ہرگز امام شعرانی کے منصب کامل اجتہاد میں کلام نہیں کرسکتا[2] بہت بہتر، کاش اس کے ساتھ یہ بھی لکھ دیتے کہ کلام کرے یا ان اقراروں سے پھرے تو اُسے مکہ معظمہ میں ترکی پاشا کا حوالہ دیجئے خود حضرت کے اقراروں سے ثابت ہولیا کہ ان پانچوں اماموں کا قول بھی ہرگز گمراہی نہیں ہوسکتا اور جو ان کے فرمان پر چلے اصلاً مورد اعتراض نہیں، جو اسے بدعتی کہے وہ خبیث خود بدعتی احبار و رہبان پرست ہے اب ان حضرات سے کہئے ذرا آنکھ کھول کر دیکھو غیر مقلدی بیماری کا سویرا ہوگیا ملاحظہ تو ہو کہ یہی امام مجتہد شعرانی انھیں چاروں امام مجتہد سے اپنی میزان مبارک میں کس زور وشور سے وجوب تقلید شخصی نقل فرماتے اور اسے مقبول ومسلم رکھتے ہیں۔

قال علیہ رحمۃ ذی الجلال به صرح امام الحرمین وابن السمعانی والغزالی والکیا الھراسی وغیرھم وقالوا لتلامذتھم یجب علیکم التقلید بمذھب امامکم ولاعذر لکم عند الله تعالٰی فی العدول عنہ[3]۔

امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اسی کی تصریح کی امام الحرمین وابن السمعانی وغزالی وکیا ہراسی وغیرہم ائمہ نے، اور اپنے شاگردوں سے فرمایا تم پر واجب ہے خاص اپنے امام کے مذہب کا پابند رہنا اگر ان کے مذہب سے عدول کیا تو خدا کے حضور تمہارے لئے کوئی عذر نہ ہوگا۔

اب ایمان سے کہنا وجوب تقلید شخصی کی حقانیت کس شدومد سے ثابت ہوئی اور سارے غیر مقلدین کہ اُسے بدعت وضلالت کہتے ہیں کیسے علانیہ خبیث بدعتی احبار و رہبان پرست ٹھہرے،

والحمد لله رب العٰلمین وقیل بُعداً للقوم الظّٰلمین[4]۔

اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، اور کہا گیا کہ ظالم لوگ دُور ہوں۔ (ت)

واقعی سنت الٰہیہ ہے کہ گمراہوں پر خود انھیں کے قول سے حجت قائم فرماتا ہے ع

---

[1]

[2]

[3] میزان الشریعۃ الکبرٰی فصل فی بیان استحالۃ خروج شیئ الخ دارالکتب العلمیہ بیروت ۱/ ۵۳، ۵۴

[4] القرآن الکریم ۱۱/ ۴۴

ومنها علٰی بطلانها الشواھد

(خود اُسی سے اُس کے بطلان پر دلائل موجود ہیں۔ ت)

بلکہ نہ صرف ترک تقلید بلکہ بعونہ تعالٰی ساری نجدیت پوری وہابیت ان شاء اللہ العزیز انھیں ائمہ کرام کے ارشادات سے باطل ہوجائے گی۔ حضرات ذرا ان اقراروں پر جمے رہیں اور اپنے ایک ایک عقیدہ کا مزہ دیکھ لیتے جائیں وباللہ التوفیق اصل تحریر ان مجتہد صاحب اور ان کے مقلدوں کی مہری بعض احباب فقیر غفراللہ تعالٰی لہ کے پاس موجود۔ والحمدللہ العزیز الودود والصلوٰۃ والسلام علی النبی المحمود وآلہ وصحبہ الٰی یوم الخلود۔ واللہ سبحٰنہ وتعالٰی اعلم وعلمہ جل مجدہ اتم وحکمہ عزشانہ احکم۔

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفٰی النبی الامی
صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

محمدی سنی حنفی قادری ۱۳۰۱
عبدالمصطفٰی احمد رضا خاں

رسالہ

السہم الشہابی علیٰ خداع الوہابی

۱۳۲۵ھ

(شعلے برساتا ہوا تیر بڑے دھوکا باز وہابی پر)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسئلہ ۳۵: از شہر جیت پور کاٹھیاوار مرسلہ جماعت میمناں ۸ شوال ۱۳۲۵ھ

حضرات کرام علمائے اہلسنت وارث علوم حضرت رسالت علیہ الصلوٰۃ والتحیۃ اس باب میں کیا فرماتے ہیں کہ ایک شخص مولوی رحیم بخش نامی لاہور کے رہنے والے نے مسلمانوں کے بچوں کی تعلیم کے لئے اردو کی کتابوں کا ایک سلسلہ بنایا ہے جس کا نام اسلام کی پہلی کتاب، اسلام کی دوسری کتاب، اسلام کی تیسری کتاب وغیرہ رکھا ہے۔ ان کتابوں کا مصنف اسلام کی دوسری کتاب کے صفحہ ۳ سطر ۸ میں لکھتا ہے: "ان کتابوں میں بعض مقام میں جو لفظ اہل حدیث اور فقہاء کا استعمال کیا گیا ہے اس سے نہ اہل حدیث پر طعن مقصود ہے اور نہ فقہا کو مخالف حدیث کا لقب مد نظر ہے بلکہ اہل حدیث سے وہ لوگ مراد ہیں جو صرف صحیح حدیث پڑھ کر یا سن کر عمل کرتے ہیں کسی خاص مذہب کے پابند نہیں، اور فقہا سے وہ لوگ مراد ہیں جو خاص کتب فقہ اور خاص مذہب امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے پابند ہیں اور اپنے مذہب کی روایت کو زیادہ مانتے ہیں۔ اس اختلاف کو اس سلسلے میں اس لئے بیان کیا ہے کہ اس زمانہ میں اکثر اہل حدیث اور فقہا کے اختلاف کا زیادہ چرچا ہے

الجواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی انجانا من کید الکائدین والصلوٰۃ والسلام علی من رد فساد المفسدین وعلی الہ وصحبہ والمجتہدین ومقلدیھم الی یوم الدین۔

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس نے ہمیں مکاروں کے مکر سے نجات عطا فرمائی۔ اور درود وسلام ہو اس پر جس نے فسادیوں کے فساد کو رد فرمایا، اور آپ کی آل پر، آپ کے صحابہ پر، ائمہ مجتہدین پر اور ان کے مقلدوں پر قیامت کے روز تک۔(ت)

شخص مذکور صریح غیر مقلد وہابی ہے اور حنفیوں کا صریح مخالف و بدخواہ، اور اس کی یہ ناپاک کتاب یقیناً گمراہی وفساد پھیلانے والی اور عظیم دھوکا دے کر حنفی بچوں کے دلوں میں بچپن سے لامذہبی و گمراہی کا بیج بونے والی ہے۔ بچے، جوان کسی کو اس کتاب کا پڑھنا ہرگز جائز نہیں۔ جو حنفی بچوں اور عامیوں میں اس ضلالت مآب کتاب کی اشاعت کرتا اور اس کے پڑھنے کی ترغیب دیتا ہے حنفیہ کا دشمن، حنفیہ کا بدخواہ، خود غیر مقلد، لامذہب، گمراہی پسند گمراہ ہے۔ جو سفیہ اس کے مصنف کو سُنّی حنفی کہے اور کہے کہ ایسا اختلاف خود حنفیہ میں چلا آتا ہے اور ایسے مسائل خود ہدایہ وغیرہ کتب حنفیہ میں موجود ہیں اور ان کا پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، وہ خود بھی منہم اور انھیں بدمذہبوں کی قوم سے ہے۔

اوّلاً مصنف عیّار کا اتنا لکھنا ہی اُس کی بدمذہبی و غیر مقلدی کے اظہار کو بس تھا کہ وہ لامذہبوں کو جن کا نام اس نے انھیں لامذہبوں سے سیکھ کر اہل حدیث و محدثین رکھا ہے اور حنفیہ کرام کو ایک پلّے میں رکھتا ہے اور اُن کا اختلاف مثل اختلاف صحابہ کرام و ائمہ اسلام رضی اللہ تعالٰی عنہم صرف فروعی بتاتا اور دونوں فریق میں اتحاد مانتا ہے حالانکہ غیر مقلدین کا ہم سے اختلاف صرف فروعی نہیں بلکہ بکثرت اصول دین میں ہمارا اُن کا اختلاف ہے۔ ہماری تمام کتب اصول مالامال ہیں کہ ہمارے اور جملہ ائمہ اہلسنت کے نزدیک اصول شرع چار ہیں: کتاب و سنت و اجماع و قیاس۔ لامذہبوں نے اجماع و قیاس کو بالکل اڑا دیا۔ اُن کا پیشوا صدیق حسن بھوپالی لکھتا ہے:

قیاس باطل واجماع بے اثر آمد۔

قیاس باطل اور اجماع بے اثر ہے (ت)

اُن کی تمام کتابیں اس سے پُر ہیں کہ وہ سوا قرآن وحدیث کے کسی کا اتباع نہیں کرتے اور اجماع قیاس کے سخت منکر ہیں اور ہمارے ائمہ نے اجماع وقیاس کے ماننے کو ضروریاتِ دین سے گِنا ہے اور ان کے منکر کو ضروریاتِ دین کا منکر کہا ہے اور ضروریاتِ دین کا منکر کافر ہے پھر ہمارا اُن کا اختلاف فروعی کیسے ہوسکتا ہے۔ مواقف وشرح مواقف موقف اول، مرصد خامس، مقصد سادس میں ہے:

کون الاجماع حجة قطعیة معلوم بالضرورة من الدین[1] یعنی اجماع کا حجت قطعی ہونا ضروریاتِ دین سے ہے۔

کشف البزدوی شریف میں ہے:

قد ثبت بالتواتر ان الصحابة رضی اللہ تعالٰی عنہم عملوا بالقیاس وشاع وذاع ذلک فیما بینہم من غیر رد وانکار[2] یعنی تواتر سے ثابت ہوا کہ صحابہ رضی اللہ تعالٰی عنہم قیاس پر عمل فرماتے تھے اور یہ ان میں مشہور معروف تھا جس پر کسی کا اعتراض و انکار نہ تھا۔

اُسی میں امام غزالی سے ہے:

قد ثبت بالقواطع من جمیع الصحابة الاجتہاد والقول بالرای والسکوت عن القائلین بہ وثبت ذلک بالتواتر فی وقائع مشہورة ولم ینکرھا احد من الامة فاورث ذلک علما ضروریا فکیف یترک المعلوم ضرورة[3] یعنی قطعی دلیلوں سے ثابت ہے کہ جمیع صحابہ کرام اجتہاد وقیاس کو مانتے تھے اور اس کے ماننے والوں پر انکار نہ کرتے تھے اور یہ مشہور واقعوں میں تواتر کے ساتھ ثابت ہوا اور امت میں سے کسی نے اس کا انکار نہ کیا تو اس سے علم ضروری پیدا ہوا تو یہ بات ضروریاتِ دین سے ہے کیونکر چھوڑی جائے گی۔

درمختار کتاب السیر باب المرتد میں ہے:

الکفر تکذیبہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم یعنی ضروریاتِ دین کی نبی صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم

---

[1] شرح المواقف الموقف الاول المرصد الخامس المقصد السادس منشورات الشریف الرضی قم ایران ۱/ ۲۵۵
[2] کشف الاسرار عن اصول البزدوی باب القیاس دار الکتاب العربی بیروت ۳/ ۲۸۰
[3] " " " " " " ۳/ ۲۸۱

فی شیٔ مما جاء بہ من الدین ضرورۃ۔[۱] میں سے کسی شے کا انکار کفر ہے

بالخصوص امام الائمہ مالک الازمہ کاشف الغمہ سراج الامہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قیاس سے ان گمراہوں کو جس قدر مخالفت ہے عالم آشکار ہے۔ انکی کتابیں ظفر المبین وغیرہ امام وقیاسات امام پر طعن سے مملو ہیں۔ اور فتاویٰ عالمگیری جلد ثانی میں ہے :

رجل قال قیاس ابی حنیفہ حق نیست یکفر کذا فی التاتارخانیۃ۔[۲]

یعنی جو شخص کہے کہ امام ابو حنیفہ کا قیاس حق نہیں وہ کافر ہو جائے گا۔ ایسا ہی تاتارخانیہ میں ہے۔

ثانیاً یہ چالاک مصنف خود اقرار کرتا ہے کہ اُسے کسی فریق سے مخالفت نہیں۔ یہ بات لامذہب بے دین ہی کی ہو سکتی ہے جسے دین ومذہب سے کچھ غرض نہیں ورنہ دو مخالف فریقوں میں مخالفت نہ ہونی کیونکر معقول۔

ثالثاً لامذہبوں کا اہلسنت کے ساتھ اختلاف مثل اختلاف صحابۂ کرام بتانا صراحۃً انھیں اہلسنت بتانا ہے حالانکہ ہمارے علماء صاف فرماتے ہیں کہ وہ گمراہ بدعتی جہنمی ہیں۔

طحطاوی علی الدر المختار جلد ۴ میں ہے :

ھذہ الطائفۃ الناجیۃ قد اجتمعت الیوم فی مذاھب اربعۃ وھم الحنفیون والمالکیون والشافعیون والحنبلیون رحمھم اللہ ومن کان خارجا عن ھذہ الاربعۃ فی ھذا الزمان فھو من اھل البدعۃ والنار۔[۳]

یہ نجات والا گروہ یعنی اہلسنت وجماعت آج چار مذہب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی میں جمع ہو گیا ہے۔ اب جو ان چار سے باہر ہے وہ بدمذہب جہنمی ہے۔

اور جو بدعتیوں جہنمیوں کو اہلسنت جانے اور اُن کا خلاف مثل اختلاف صحابہ مانے خود بدعتی

---

[۱] الدر المختار کتاب السیر باب المرتد مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۵۵

[۲] الفتاوی الہندیۃ کتاب السیر الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۲/۲۶۱

[۳] حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار کتاب الذبائح المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ ۴/۱۵۳

ناری جہنمی ہے۔

سابعًا اس بیان سے غیر مقلدوں لامذہبوں کی وقعت و توقیر مسلمان بچوں کے دلوں میں جمے گی کہ اُن کا اختلاف مثل اختلافِ صحابہ کرام ہے، اور حدیث میں ہے رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم نے فرمایا:

من وقر صاحب بدعۃ فقد اعان علٰی هدم الاسلام۱؎ — جو کسی بدمذہب کی توقیر کرے اس نے دینِ اسلام کے ڈھانے پر مدد دی۔

تو اس کتاب کا نام "اسلام کی کتاب" رکھنا نہ تھا بلکہ اسلام ڈھانے کی کتاب۔

خامسًا اس مصنف عیار نے نادان مسلمانوں اور ان کے بے سمجھ بچوں کو کیسا سخت فریب شدید دھوکا دیا ہے، یہاں تو لکھ دیا کہ وہ کسی مذہب سے تعصب نہیں رکھتا ملک میں فقہا و اہلِ حدیث دونوں بکثرت موجود ہیں اور اس سلسلے میں عام مسلمانوں کی تعلیم مقصود ہے اس لئے دونوں فرق کا اختلاف اس میں بیان کر دیا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ وہ ہر جگہ مذہب فریقین بیان کرے گا کہ ہر فریق والا اپنا مذہب جان لے مگر اس نے صراحۃً اس کے خلاف کیا، کہیں کہیں اختلاف بتایا اور وہاں بھی جابجا دوسروں کے مذہب کو اصل مسئلہ ٹھہرایا اور حنفیہ کے مذہب کو کمزور کرکے کہا کہ بعض یوں کہتے ہیں، اور بہت جگہ صرف لامذہبوں کے مسئلے لکھے جو مذہب حنفی کے صریح خلاف ہیں، ور اصل اختلاف کا پتا بھی نہ دیا جس سے مسلمانوں کے بچے اسی مذہب مخالف پر جم جائیں اور اپنے مذہب کی خبر بھی نہ پائیں۔ اگر وہ ابتداء میں اختلافات بتانے کا وعدہ نہ کرتا تو دھوکا اتنا سخت نہ ہوتا، جب مسلمان جانتے کہ اس کتاب میں حنفیہ و غیر حنفیہ سب کے مسائل گھال میل بے تمیز ہیں، تو مسلمان اس کتاب سے بچتے۔ اب کہ اُن کو یہ دھوکا دیا کہ جہاں اختلاف ہے دونوں مذہب بتا دئے جائیں گے تو ان کو اطمینان ہو گیا کہ اپنا مذہب لیں گے دوسروں کا چھوڑ دیں گے اب کیا یہ گیا کہ کہیں کہیں اختلاف بتا کر بکثرت مواقع پر مذہب لکھا دوسروں کا اور اختلاف اصلاً نہ بتایا تو ناواقفوں کو صاف بتایا کہ یہ مسئلے متفق علیہ ہیں ان پر بے تکلف عمل کرو، یہ کیسی بڑی دغابازی اور مسلمان بچوں کی بدخواہی ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص سبیل لگائے اور اشتہار دے کہ جو آبخورے ناپاک یا تمہارے مذہب کے خلاف ہیں اُن پر چٹ لگا دی ہے اور بعض پر تو چٹ لگائے

۱؎ شعب الایمان حدیث ۹۴۶۴ دارالکتب العلمیۃ بیروت ۷/ ۶۱

اتنی بہت ناپاک آبخورے بے چھٹ کے علاوہ ہے تو وہ صراحۃً بے ایمانی و دغابازی کر رہا ہے اگر وہ نماز کی کتنا کر ان میں کچھ آبخورے نجس بھی ہیں تو کوئی مسلمان انھیں ہاتھ نہ لگاتا، چھٹ کے دھوکے سے مسلمانوں کو فریب دیا، غیر مقلدوں کے طور پر سوئر کی چربی حلال اور شراب و خون پاک ہے، یہ کتاب ایسی ہوئی کہ کسی غیر مقلد نے کوئی عام دعوت کی اور اعلان کردیا کہ جس سالن میں گھی ہے وہ حنفیہ کے لئے پکایا ہے اور جس میں سوئر کی چربی ہے وہ ان غیر مقلدوں اہلحدیث کے لئے پکایا ہے اور اس کی نشانی یہ ہے کہ حنفیہ کا کھانا چینی کے برتنوں میں ہے اور غیر مقلدوں کا پیتل کے کٹوروں میں۔ اور پھر کرے یہ کہ بہت سالن سوئر کی چربی والا چینی کے برتنوں میں رکھ دے، ہر صاحبِ انصاف یہی کہے گا کہ یہ شخص سخت مفسد ہے اور بڑے فساد کا بیج بوتا ہے۔ آس کی تت اسکی دوسری کتاب ہمارے پیشِ نظر ہے اس سے اسی قسم کے چند اقوال التقاط کیے جاتے ہیں:

(۱) کچھ سر کا مسح فرض ہے، حالانکہ ہر شخص جانتا ہے کہ حنفیہ کرام کے نزدیک ربع سر کا مسح فرض ہے اگر ربع سے کم کا کرے گا ہرگز نہ وضو ہوگا نہ نماز۔

ہدایہ میں ہے:

المفروض فی مسح الراس مقدار الناصیۃ وھو ربع الراس[1]	سر کا مسح ناصیہ کی مقدار فرض ہے اور وہ سر کا چوتھا حصہ ہے۔ (ت)

(۲ و ۳) ص ۳۰: بول و براز سے وضو ٹوٹ جاتا ہے خون نکلنے اور قے کرنے سے وضو بہتر ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خون بہہ کر نکلے یا منہ بھر کر قے ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ہے وضو کرنا فقط بہتر ہی نہیں بلکہ فرض ہے۔ ہدایہ میں ہے:

نواقض الوضوء الدم والقیئ ملء الفم[2]	خون کا بہنا اور منہ بھر کر قے وضو توڑنے والی چیزیں ہیں۔ (ت)

(۴) حاشیہ ص ۹: بعض کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے گو ٹوٹنے پر کوئی دلیل کافی نہیں تاہم اختلاف سے نکلنا بہتر ہے، نکہ ہدایہ میں یہی مسئلہ ہے۔ یہاں صراحۃً تکفیر کے بارے میں حنفی مذہب کے مسئلہ کو بے دلیل کہا اور اُس سے وضو بہتر بتایا۔

---

[1] الہدایۃ کتاب الطہارات المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۳

[2] " " فصل فی نواقض الوضوء " " ۱/۸

حالانکہ حنفیہ کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ہدایہ،

لو نزل من الراس الی مالان من الانف نقض الوضوء بالاتفاق[1]	اگر خون سر سے نازل ہوا اور ناک کے نرم حصہ تک پہنچ گیا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ گیا۔ (ت)

(۵) ص ۱۰: غسل کے فرائض میں صرف اتنا لکھا کہ سارے بدن پر پانی ڈالنا فرض ہے حالانکہ مذہب حنفی میں غسل کے تین فرض ہیں، کلّی اور ناک میں پانی پہنچانا اور سارے بدن پر پانی ڈالنا۔ ہدایہ،

فرض الغسل المضمضۃ والاستنشاق وغسل سائر البدن[2]	غسل کے فرائض کلّی کرنا، ناک میں پانی پہنچانا اور سارے بدن پر پانی بہانا ہے۔ (ت)

(۶) ص ۱۲ وہ کہ سائل نے دربارۂ حیض نقل کیا اصل یہ ہے کہ یہ امر ہر عورت کی عادت وطبیعت پر منحصر ہے، یہ صراحۃً مذہب حنفی کا رد ہے حنفیہ کے نزدیک حیض نہ تین رات دن سے کم ہوسکتا ہے نہ دس رات دن سے زائد۔ ہدایہ،

اقل الحیض ثلثۃ ایام ولیالیھا وما نقص من ذلک فھو استحاضۃ واکثرہ عشرۃ ایام والزائد استحاضۃ[3]	حیض کم از کم تین دن رات ہے۔ جو اس سے کم ہو وہ استحاضہ ہے، اور زیادہ سے زیادہ حیض دس دن ہے جو اس سے زائد ہو وہ استحاضہ ہے۔ (ت)

(۷) ص ۱۵ وہ کہ سائل نے نقل کیا کہ پانی کی طبیعت پاک ہے، حنفیہ کے نزدیک تھوڑا پانی ایک قطرہ نجاست سے بھی ناپاک ہوجائے گا یہاں جو اس غیر مقلد نے فقط مزے اور بُو کے بدلنے پر مدار رکھا اجماع تمام امت کے خلاف ہے کہ نجاست کے سبب رنگ بدلنے سے بھی بالاجماع پانی ناپاک ہوجائے گا اگرچہ مزہ و بُو نہ بدلے۔ درمختار باب المیاہ،

ینجس الماء القلیل بموت بط وبتغیر احد اوصافہ من لون	قلیل پانی بطخ کے اس میں مرنے کی وجہ سے نجس ہوجاتا ہے اور کثیر پانی نجاست کی وجہ

---

[1] الہدایۃ کتاب الطہارات فصل فی نواقض الوضوء المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۱۰

[2] " " فصل فی الغسل " " " ۱/ ۱۲

[3] " " باب الحیض والاستحاضہ " " " ۱/ ۴۶

او طعم او ریح ینجس الکثیر ولو جاریا اجماعا اما القلیل فینجس وان لم یتغیر۔[1]	نجس ہوجاتا ہے۔ اور کثیر پانی نجاست کی وجہ سے رنگ، بُو یا مزہ بدلنے سے بالاجماع نجس ہوجاتا ہے اگرچہ جاری ہو۔ اور قلیل پانی نجاست کے وقوع سے نجس ہوجاتا ہے اگرچہ اس کا کوئی وصف نہ بدلے۔ (ت)

(۸) ص ۲۵ عشاء کی نماز کا وقت آدھی رات تک اور وتروں کا اخیر رات تک ہے۔ یہ نہ فقط حنفیہ بلکہ ائمہ اربعہ کے خلاف ہے، چاروں اماموں کے نزدیک عشا کا وقت طلوعِ فجر تک رہتا ہے۔ درمختار میں ہے:

وقت العشاء والوتر الی الصبح۔[2]	عشاء اور وتر کا وقت صبح صادق تک ہے۔ (ت)

میزان الشریعۃ الکبرٰی میں ہے:

وقت العشاء فانہ یدخل اذا غاب الشفق عند مالک والشافعی واحمد ویبقی الی الفجر۔[3]	امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ تعالٰی علیہم کے نزدیک عشاء کا وقت شفق کے غائب ہونے پر داخل ہوتا ہے اور صبح صادق تک باقی رہتا ہے۔ (ت)

(۹) ص ۲۶ پردہ زیرِ ناف گھٹنوں کے اوپر تک فرض ہے، حنفیہ کے مذہب میں گھٹنے بھی ستر میں داخل ہیں تو نماز میں گھٹنے کھلے رکھنے کی اجازت حنفی مذہب کے خلاف بھی ہے اور نماز میں بے ادبی کی تعلیم بھی۔ درمختار میں ہے:

الرابع ستر عورتہ وھی للرجل ماتحت سرتہ الی ماتحت رکبتہ۔[4]	چوتھی شرط ستر عورت ہے اور مرد کے لئے ناف کے نیچے سے گھٹنوں کے نیچے تک ہے۔ (ت)

(۱۰) ص ۲۷ آزاد عورت کو منہ اور ہاتھ اور پاؤں کے سوا سب بدن کا چھپانا فرض ہے

---

[1] الدرالمختار کتاب الطہارۃ باب المیاہ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۳۵
[2] " " کتاب الصلوٰۃ " " " ۱/۵۹
[3] میزان الشریعۃ الکبرٰی " دارالکتب العلمیۃ بیروت ۱/۱۴۳
[4] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب شروط الصلوٰۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۶۵

باندی کو اکثر منہ اور ہاتھ اور پاؤں کے سوا پیٹ اور پیٹھ اور باقی جسم کا چھپانا فرض ہے۔ یہ شخص باندی کا عجب حکم گھڑ رہا ہے کہ نہ فقط حنفیہ بلکہ تمام امت کے خلاف! اس نے آزاد عورت اور باندی کا حکم حرف بحرف ایک رکھا کہ منہ اور ہاتھ اور پاؤں کے سوا باقی بدن کا چھپانا دونوں پر فرض کیا فقط فرق یہ رکھا کہ آزاد عورت کے لئے سارا منہ مستثنٰی کیا اور باندی کے لئے اکثر منہ۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ باندی کا ستر آزاد کے ستر سے زائد ہے کہ اُسے نماز میں سارے منہ کو کھولنے کی اجازت ہے اور باندی کو کچھ منہ کا حصہ چھپانا بھی فرض ہے یہ تمام جہان میں کسی مسلمان کا قول نہیں۔ ایسی ہی خود ساختہ مسائل کی اشاعت کا نام اشاعتِ دینِ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم رکھتا ہے۔ درمختار میں ہے:

ما ھو عورۃ منہ عورۃ من الامۃ مع ظھرھا و بطنھا و جنبھا و للحرۃ جمیع بدنھا خلا الوجہ و الکفین و القدمین[1]

جو مرد کے لئے ستر ہے وہی لونڈی کے لئے بھی ستر ہے سوائے پشت، پیٹ اور پہلوؤں کے جبکہ آزاد عورت کا تمام بدن ستر ہے سوائے چہرے، ہتھیلیوں اور قدموں کے۔ (ت)

(۱۱) ص ۲۷ مقتدی کو امام کے اقتدار کی نیت کرنا چاہئے (حاشیہ) امام مالک کے نزدیک بالکل نہیں ہوتی۔ یہاں سے صاف ظاہر ہوا کہ مذہب حنفی میں مقتدی کو نیت اقتدار کی ضرورت نہیں صرف اولٰی ہے اگر نہ کرے گا جب بھی نماز ہو جائے گی حالانکہ یہ محض غلط ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ان کان مقتدیا بغیرہ ینوی الصلٰوۃ و متابعتہ لانہ یلزمہ فساد الصلٰوۃ من جہتہ فلابد من التزامہ[2]

اگر نمازی غیر کا مقتدی ہے تو نماز کی نیت بھی کرے اور متابعت امام کی نیت بھی کرے کیونکہ اس کی نماز کا فساد امام کی جہت سے لازم آتا ہے لہٰذا اس کا التزام ضروری ہے۔ (ت)

عالمگیری میں ہے:

الاقتداء لایجوز بدون النیۃ کذا فی فتاوٰی قاضی خان[3]

بغیر نیت کے اقتدار جائز نہیں۔ فتاوٰی قاضیخان میں یونہی ہے۔ (ت)

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلٰوۃ باب شروط الصلٰوۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۶۵ و ۶۶

[2] الہدایۃ " " " " " المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۸۰

[3] الفتاوی الہندیۃ " " الباب الثالث الفصل الرابع نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۶۶

(۱۲) ص ۲۹ تصویر دار کپڑے میں نماز نہیں ہوتی۔ یہ غلط ہے نماز ہوجاتی ہے البتہ مکروہ ہوتی ہے۔ ہدایہ میں ہے :

ولبس ثوبا فیہ تصاویر یکرہ والصلوٰۃ جائزۃ لاستجماع شرائطہا۔[1]

اگر ایسے کپڑے پہنے جن میں تصویریں ہیں تو مکروہ ہے تاہم نماز ہوجائے گی کیونکہ شرائط نماز تمام موجود ہیں۔ (ت)

(۱۳) ص ۲۹ ٹخنوں سے نیچے تہبند لٹکا ہو تو نماز نہیں ہوتی۔ یہ شریعت مطہرہ پر محض افترا ہے اس صورت میں نماز نہ ہونا کسی کا مذہب نہیں بلکہ تہبند لٹکا اگر بہ نیت تکبر نہ ہو تو ناجائز بھی نہیں جائز و روا ہے صرف خلافِ اولیٰ ہے۔ عالمگیری میں ہے :

اسبال الرجل ازارہ اسفل من الکعبین ان لم یکن للخیلاء ففیہ کراھۃ تنزیہ کذا فی الغرائب۔[2]

مرد اگر بلانیت تکبر اپنا تہبند ٹخنوں سے نیچے تک لٹکائے تو مکروہ تنزیہی ہے۔ غرائب میں یونہی ہے۔ (ت)

(۱۴) ص ۳۰ مسجد کے سوا نماز بلا عذر نہیں ہوتی۔ یہ بھی غلط ہے نماز بلا شبہہ ہوجاتی ہے مگر مسجد کی جماعت گھر کی جماعت سے افضل ہے، اور بلا عذر ترکِ مسجد فی نفسہٖ ممنوع ہے مگر مانع صحتِ نماز نہیں۔ رد المحتار میں ہے :

الاصح انہا کاقامتہا فی المسجد الا فی الافضلیۃ۔[3]

اصح یہ ہے کہ گھر میں نماز قائم کرنا مسجد میں نماز قائم کرنے کی طرح ہے مگر افضلیت میں فرق ہے۔ (ت)

(۱۵) ص ۳۳ فقہاء کے نزدیک الحمد پڑھنا صرف امام ہی کے لئے واجب ہے۔ یہ اس نے فقہاء پر محض افترا کیا۔ صرف اور ہی دو کلمے حصر کے جمع کر دیئے حالانکہ ہمارے ائمہ کے نزدیک امام اور منفرد سب پر سورۂ فاتحہ واجب ہے صرف مقتدی کے لئے ممنوع ہے۔ درمختار میں ہے :

لہا واجبات ھی قراءۃ فاتحۃ الکتاب

نماز کے لئے کچھ واجبات ہیں، وہ سورۂ فاتحہ کا

---

[1] الہدایۃ کتاب الصلوٰۃ فصل فی مکروہات الصلوٰۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۲۲

[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب الکراہیۃ الباب التاسع نورانی کتب خانہ پشاور ۵/۳۳۳

[3] رد المحتار کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۶۲

وضم سورة فی الاولیین من الفرض وفی جمیع رکعات النفل والوتر[1]

پڑھنا اور فرضوں کی پہلی دو رکعتوں میں اور نفل و وتر کی تمام رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ کوئی سورت ملانا۔ (ت)

اُسی میں ہے:

والمؤتم لا یقرؤ مطلقاً ولا الفاتحة[2]

مقتدی مطلقاً قراءت نہ کرے اور نہ ہی فاتحہ پڑھے۔ (ت)

(۱۶) ص ۳۳ مغرب و عشاء و فجر میں قراءت آواز سے پڑھنی اور ظہر و عصر میں آہستہ پڑھنی سنت ہے۔ یہ بھی غلط ہے، حنفی مذہب میں یہ صرف سنت نہیں بلکہ امام پر واجب ہیں۔ درمختار واجبات نماز میں ہے:

والجھر للامام والاسرار للکل فیما یجھر فیه ویسر[3]

اونچی قراءت امام کے لئے اور پست قراءت سب کے لئے جہری اور سری قراءت والی نمازوں میں۔ (ت)

(۱۷) ص ۳۳ پہلی دو رکعتوں میں سورت ملانی سنت ہے۔ حنفی مذہب میں یہ بھی واجب ہے، درمختار کی عبارت گزری۔[4]

(۱۸) ص ۳۳ رکوع میں پیٹھ کو سر کے برابر کرنا فرض ہے۔ یہ محض افترا ہے، مذہب حنفی میں فقط سنت ہے نہ فرض نہ واجب۔ درمختار میں ہے:

ویسن ان یلصق ظھرہ غیر رافع ولا منکس راسه[5]

سنت ہے کہ پیٹھ کو سر کے برابر رکھے نہ کہ بلند کرے نہ پست کرے۔ (ت)

(۱۹ و ۲۰) ص ۳۴ سجدہ سے سر اٹھا کر دو زانو بیٹھنا اور ٹھہرنا فرض ہے، رکوع سے اٹھ کر تسبیح کے برابر کھڑے رہنا فرض ہے۔ یہ بھی محض افترا ہے دو زانو بیٹھنا صرف سنت ہے بلکہ

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۷۱

[2] ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ۱/۷۱

[3] ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ۱/۷۲

[4] ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ۱/۷۱

[5] ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ؍ ۱/۷۵

مذہب حنفی میں اصل بیٹھنا بھی فرض نہیں واجب ہے بلکہ اصل مذہب مشہور حنفی میں اس جلسہ کو صرف سنّت کہا یہی حال رکوع سے کھڑے ہونے کا ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

يجب التعديل في القومة من الركوع والجلسة بين السجدتين وتضمن كلامه وجوب نفس القومة والجلسة ايضا[1]

رکوع کے بعد کھڑے ہونے اور دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں تعدیل واجب ہے۔ ماتن کا کلام خود قومہ اور جلسہ کے وجوب کو بھی متضمن ہے۔ (ت)

39
39

نیز اسی میں ہے:

اما القومة والجلسة وتعديلهما فالمشهور في المذهب السنية وروى وجوبها[2]

لیکن قومہ اور جلسہ اور ان میں تعدیل تو مذہب میں ان کا سنّت ہونا مشہور ہے اور وجوب بھی مروی ہے۔ (ت)

(۲۱) ص ۳۵ نماز کے سب افعال کو بالترتیب ادا کرنا سنّت ہے۔ مذہب حنفی میں بہت ترتیبیں فرض اور بہت واجب ہیں فقط سنّت کہنا جہل و افترا ہے۔ درمختار میں ہے:

بقي من الفروض ترتيب القيام على الركوع والركوع على السجود والقعود الاخير على ما قبله[3]

باقی ہے فرائض نماز میں سے۔ قیام کی ترتیب رکوع پر اور رکوع کی ترتیب سجدہ پر اور آخری قعدہ کی ترتیب اس کے ماقبل پر۔ (ت)

اسی کے واجبات نماز میں ہے:

ورعاية الترتيب بين القراءة والركوع وفيما يتكرر اما فيما لا يتكرر ففرض كما مر[4]

ترتیب کو ملحوظ رکھنا قرات و رکوع کے درمیان اور افعال مکررہ میں واجب ہے۔ رہے افعال غیر مکررہ تو ان میں رعایت ترتیب فرض ہے۔ جیسا کہ گزرا۔ (ت)

---

[1] ردالمحتار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۱/۳۱۲
[2] " " " " " " " " " ۱/۳۱۲ "
[3] الدرالمختار " " " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۷۱
[4] " " " " " " " " " "

(۲۲) ص ۳۶ اخیر کا التحیات اکثر کے نزدیک فرض اور بعض کے نزدیک سنت ہے۔ مذہب حنفی میں یہ دونوں باتیں باطل ہیں، نہ فرض ہے نہ سنت بلکہ واجب۔ درمختار باب واجبات الصلوٰۃ میں ہے:

والتشہدان[1]	اور دونوں قعدوں میں تشہد پڑھنا واجب ہے۔ (ت)

(۲۳ و ۲۴ و ۲۵) ص ۳۷ دائیں بائیں طرف سلام پھیرنا فرض ہے۔ اس میں تین باتیں فرض کیں سلام پھیرنا اور اس کا دائیں طرف ہونا اور بائیں طرف ہونا، اور یہ تینوں باطل ہیں ان میں کچھ فرض نہیں، لفظ سلام فقط واجب ہے اور داہنے بائیں منہ پھیرنا سنت۔ درمختار واجبات نماز میں ہے:

ولفظ السلام[2]	اور لفظ سلام واجب ہے۔ (ت)

مراقی الفلاح میں ہے:

لیسن الالتفات یمینا ثم یسارا بالتسلیمتین[3]	سلام کے وقت نمازی کا دائیں بائیں منہ پھیرنا سنت ہے۔ (ت)

(۲۶ و ۲۷) ص ۳۹ اگر قرآن شریف پڑھنے میں سب برابر ہوں تو وہ امام بنے جو زیادہ عالم ہو، اگر علم میں سب برابر ہوں تو وہ لائق ہے جو عمر میں سب سے بڑا ہو۔ یہ دونوں باتیں بھی مذہب حنفی کے خلاف ہیں، مذہب حنفی میں امامت کے لئے سب سے مقدم وہ ہے جو علم زیادہ رکھتا ہو پھر جو زیادہ قاری ہو، پھر جو زیادہ شبہات سے بچنے والا ہو، پھر جو عمر میں بڑا یعنی اسلام میں مقدم ہو۔ درمختار میں ہے:

الاحق بالامامۃ الاعلم باحکام الصلوٰۃ ثم الاحسن تلاوۃ و تجویدا ثم الاکثر اتقاء للشبہات ثم الاسن	امامت کا زیادہ حقدار وہ ہے جو نماز کے احکام کو سب سے زیادہ جانتا ہو۔ پھر جو زیادہ اچھی قراءت کرتا ہو، پھر وہ جو شبہات سے زیادہ بچتا ہو، پھر وہ جو عمر میں سب سے بڑا ہو

---

[1] الدر المختار کتاب الصلوٰۃ باب صفۃ الصلوٰۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۷۱

[2] " " " " " " " " " "

[3] مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی کتاب الصلوٰۃ فصل فی بیان سننہا دار الکتب العلمیۃ بیروت ص ۲۷۲

ای الاقدم اسلاما.[1] یعنی اسلام میں مقدم ہو۔ (ت)

(۲۸) صفحہ ۴۱ جو اکیلا نماز پڑھ لے اگر پھر اس وقت کی جماعت مل جائے تو جماعت میں شریک ہو جائے۔ یہ مطلق حکم بھی مذہب حنفی کے خلاف ہے مذہب حنفی میں جس نے فجر یا عصر یا مغرب پڑھ لی دوبارہ اُن کی جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا۔ درمختار میں ہے:

من صلی الفجر والعصر والمغرب مرۃ فیخرج مطلقا وان اقیمت[2]	جو شخص ایک مرتبہ فجر، عصر اور مغرب کی نماز پڑھ چکا ہو وہ مطلقاً مسجد سے نکل سکتا ہے اگرچہ اقامت ہو جائے۔ (ت)

(۲۹) ص ۴۲ جو شخص صف کے پیچھے اکیلا کھڑا ہو کر نماز پڑھتا ہے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ یہ بھی محض افترا ہے بلا ضرورت ایسا کرنے میں صرف کراہت ہے نماز یقیناً ہو جائے گی۔ درمختار میں ہے:

قدمنا کراھۃ القیام خلف صف منفردا بل یجذب احدا من الصف لکن قالوا فی زماننا ترکہ اولٰی ولذا قال فی البحر یکرہ وحدہ اذا لم یجد فرجۃ[3]	ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اکیلے مقتدی کا صف کے پیچھے کھڑا ہونا مکروہ ہے بلکہ وہ صف میں سے کسی کو پیچھے کھینچ لے، لیکن ہمارے زمانے میں فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس کا ترک اولٰی ہے اسی لئے بحر میں فرمایا اکیلے کھڑے ہونا مکروہ ہے مگر جب صف میں جگہ نہ پائے تو مکروہ نہیں ہے۔ (ت)

(۳۰) ص ۵۳ نماز استخارہ سنت ہے اس کی ترکیب یہ ہے کہ دو رکعت نماز پھر دعا پڑھ کر سو رہے۔ یہ سنت ہے سو رہنے کا ذکر کہیں حدیث میں نہیں۔

(۳۱) ص ۵۷ وہ جو مسائل نے نقل کیا کہ جن نمازوں میں قصر کا حکم ہے ان میں سنت بھی معاف ہیں۔ یہ محض جہالت ہے حالت قرار میں کسی نماز کی سنت معاف نہیں اور حالت فرار میں سب کی معاف ہیں مطلقاً معافی کا حکم دینا غلط اور اُس معافی کو قصر کے ساتھ خاص

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۸۲
[2] " " باب ادراک الفریضہ " " " ۱/۹۹
[3] " " " " " " " " ۱/۹۲

کرنا دوسری غلطی۔ درمختار میں ہے:

یاتی المسافر بالسنن ان کان فی حال امن وقرار والا بان کان فی حال خوف وفرار لا یاتی بھا ھو المختار[1]

حالتِ امن وقرار میں مسافر سنتیں ادا کرے ورنہ یعنی حالتِ خوف وفرار میں نہ ادا کرے۔ یہی مختار ہے۔ (ت)

(۳۲ و ۳۳) ص ۶۰ جب کسی دشمن یا درندہ وغیرہ کا خوف ہو تو چار رکعت نماز فرض سے دو رکعت پڑھنا جائز ہے۔ یہ محض غلط ہے مسافر پر چار رکعت فرض کی پڑھنی ویسی ہی واجب ہے اگرچہ کچھ خوف نہ ہو اور غیر مسافر کو چار رکعت فرض کی، دو پڑھنی اصلاً جائز نہیں اگرچہ کتنا ہی خوف ہو۔ درمختار میں ہے:

من خرج من عمارۃ موضع اقامتہ قاصدا مسیرۃ ثلثۃ ایام ولیالیھا صلی الفرض الرباعی رکعتین وجوبا[2]

جو شخص تین دن رات کی مسافت کے ارادے سے اپنی جائے اقامت کی آبادی سے نکلا اس پر واجب ہے کہ چار رکعتی فرضوں میں دو دو رکعتیں پڑھے۔ (ت)

اُسی میں ہے:

صلٰوۃ الخوف جائزۃ بشرط حضور عدو او سبع فیجعل الامام طائفۃ بازاء العدو ویصلی باخری رکعۃ فی الثنائی ورکعتین فی غیرہ[3]

نمازِ خوف اس شرط پر جائز ہے کہ دشمن یا درندہ سامنے موجود ہو چنانچہ امام لوگوں کے دو گروہ بنائے گا ان میں سے ایک گروہ کو دشمن کے سامنے کھڑا کرے گا جبکہ دوسرے کو دو رکعتی نماز میں سے ایک رکعت اور چار رکعتی نماز میں سے دو رکعتیں پڑھائے گا۔ (ت)

(۳۴) ص ۵۹ کوئی نماز دیدہ و دانستہ قضا ہوجائے تو اس کا ادا کرنا واجب ہے۔

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب صلوٰۃ المسافر مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۰۸

[2] " " " " ۱/۱۰۷

[3] " " باب صلوٰۃ الخوف " ۱/۱۱۵ و ۱۱۶

اس کے معنی یہ ہوئے کہ نادانستگی میں قضا ہو جائے تو ادا کرنا واجب نہیں یہ محض افترا و اغوا ہے۔

(۳۵) ۶۳ جو مسائل نے نقل کیا جو خطبہ میں آکر شامل ہو دو رکعت سنت پڑھ کر بیٹھے۔ مذہب حنفی میں خطبہ ہوتے وقت ان رکعتوں کا پڑھنا حرام ہے۔ درمختار میں ہے:

اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا کلام الیٰ تمامھا[1]	جب امام خطبہ کے لئے نکلے تو اس کے اتمام تک کوئی نماز اور کوئی کلام جائز نہیں۔ (ت)

(۳۶) ص ۶۳ وہ جو مسائل نے نقل کیا جو شخص کہ دوسری رکعت کے قیام سے پیچھے ملے اس کا جمعہ نہیں ہوتا وہ ظہر پڑھے۔ یہ محض غلط و افترا ہے، مذہب حنفی میں تو اگر التحیات یا سجدۂ سہو بھی امام کے ساتھ پالیا تو جمعہ ہی پڑھے گا اور امام محمد کے نزدیک بھی دوسری رکعت کا رکوع پانے والا جمعہ پڑھتا ہے حالانکہ وہ بھی دوسری رکعت کے قیام کے بعد ملا۔ ہدایہ میں ہے:

من ادرك الامام یوم الجمعۃ صلی معہ ما ادرکہ وبنی علیہ الجمعۃ وان کان ادرکہ فی التشھد اوفی سجود السھو بنی علیھا الجمعۃ عندھما وقال محمد ان ادرك معہ اکثر الرکعۃ الثانیۃ بنی علیھا الجمعۃ[2]	جس نے جمعہ کے دن امام کو پالیا تو امام کے ساتھ جتنی نماز پائی وہ اس کے ساتھ پڑھے اور اس پر جمعہ کی بنا کرے۔ اگر اس نے امام کو تشہد یا سجدۂ سہو میں پایا تو شیخین کے نزدیک اس پر جمعہ کی بنا کرے اور امام محمد کے نزدیک اگر امام کے ساتھ دوسری رکعت اکثر پالی تو اس پر جمعہ کی بنا کرے۔ (ت)

(۳۷) ص ۶۳ تین آدمی بھی جمع ہو جائیں تو جمعہ پڑھ لیں۔ یہ بھی ہمارے امام کے مذہب کے خلاف ہے کم سے کم چار آدمی درکار ہیں۔ درمختار میں ہے:

والسادس الجماعۃ واقلھا ثلثۃ رجال سوی الامام[3]	چھٹی شرط جماعت ہے اور وہ یہ کہ امام کے علاوہ کم از کم تین مرد ہوں۔ (ت)

(۳۸) ص ۶۳ عید کی نماز ہر مسلمان پر واجب ہے مرد ہو یا عورت۔ یہ بھی غلط ہے

---

[1] الدرالمختار کتاب الصلوٰۃ باب صلوٰۃ الجمعۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۱۳

[2] الہدایۃ " " " " " " المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۵۰

[3] الدرالمختار " " " " " " مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۱۱

مذہب حنفی میں عورتوں پر جمعہ ہے نہ عید۔ ہدایہ میں ہے:

تجب صلوۃ العید علی کل من تجب علیہ صلوۃ الجمعۃ [1]

نماز عید ہر اس شخص پر واجب ہے جس پر نماز جمعہ واجب ہے۔ (ت)

اسی میں ہے:

لا تجب الجمعۃ علی مسافر ولا امرأۃ [2]

مسافر اور عورت پر جمعہ واجب نہیں۔ (ت)

(۳۹) ص ۶۵ دونوں عیدیں جب بارش وغیرہ کا عذر ہو مسجد میں جائز ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ بارش وغیرہ کا عذر نہ ہو تو مسجد میں ناجائز ہیں یہ محض غلط ہے۔ درمختار میں ہے:

الخروج الیہا ای الجبانۃ لصلوۃ العید سنۃ وان وسعہم المسجد الجامع [3]

نماز عید کے لئے عیدگاہ کی طرف نکلنا سنت ہے اگرچہ جامع مسجد میں لوگ سما سکتے ہوں۔ (ت)

(۴۰) ص ۶۶ بکری بھینگی ناجائز ہے۔ یہ بھینگی کا حکم بھی غلط لکھ رہا ہے مذہب حنفی میں بھینگی بکری کی قربانی جائز ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

وتجوز الحولاء ما فی عینہا حول [4]

جس کی آنکھ بھینگی ہو اس کی قربانی جائز ہے۔ (ت)

(۴۱) ص ۶۳ وہ جو سوال میں منقول ہوا کہ ایک دن میں جمعہ وعید اکٹھے ہوں تو جمعہ میں رخصت آئی ہے لیکن پڑھنا بہتر ہے۔ یہ بھی غلط ہے مذہب حنفی میں عید واجب اور جمعہ فرض ہے کوئی متروک نہیں ہوسکتا۔ ہدایہ میں ہے:

وفی الجامع الصغیر عیدان اجتمعا فی یوم واحد فالاول سنۃ والثانی فریضۃ ولا یترک واحد منہما [5]

جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک دن میں دو عیدیں جمع ہوجائیں تو پہلی سنت (واجب ثابت بالسنۃ) اور دوسری فرض ہے ان میں سے کوئی بھی ترک نہیں کی جائیگی۔ (ت)

---

[1] الہدایۃ کتاب الصلوۃ باب صلوۃ الجمعۃ المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۵۱
[2] " " " " ۱/۱۴۹
[3] الدرالمختار " باب العیدین مطبع مجتبائی دہلی ۱/۱۱۴
[4] ردالمحتار کتاب الاضحیۃ داراحیاء التراث العربی بیروت ۵/۲۰۷
[5] الہدایۃ کتاب الصلوۃ باب العیدین المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/۱۵۱

(۴۲) ص ۹۹ عید کے پیچھے تین دن تک قربانی درست ہے۔ مذہب حنفی میں صرف بارہویں تک قربانی جائز ہے۔ درمختار میں ہے:

تجب التضحیۃ فجر یوم النحر الی اٰخر ایامہ وھی ثلثۃ افضلھا اولھا[1]

قربانی کرنا واجب ہے یوم نحر کی فجر سے ایامِ قربانی کے آخری دن تک، اور وہ تین دن ہیں جن میں سے پہلا افضل ہے۔ (ت)

(۴۳) ص ۹۹ خاوند اگر اپنی عورت کو غسل دے جائز ہے۔ مذہب حنفی میں محض ناجائز ہے۔ درمختار میں ہے:

ویمنع زوجھا من غسلھا و مسھا لا من النظر الیھا علی الاصح[2]

اصح یہ ہے کہ خاوند کا بیوی کو غسل دینا اور اُسے چھونا ممنوع ہے مگر اُسے دیکھنا ممنوع نہیں ہے۔ (ت)

(۴۴) ص ۱۰۰ شہید پر نماز پڑھنی ضروری نہیں۔ مذہب حنفی میں ضروری ہے۔ درمختار باب الشہید میں ہے:

یصلی علیہ بلا غسل[3]

شہید پر بلا غسل نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ (ت)

(۴۵) ص ۱۰۰ جو جنازہ میں نہ مل سکے قبر پر پڑھ لے۔ مذہب حنفی میں جو نماز جنازہ میں مل چکے اب وہ کہیں نہیں پڑھ سکتا کہ نماز جنازہ کی تکرار جائز نہیں مگر اس حالت میں کہ پہلی نماز اس نے پڑھ لی ہو جسے ولایت نہ تھی۔ درمختار میں ہے:

ان صلی غیر الولی ولم یتابعہ الولی اعاد الولی ولو علی قبرہ ان شاء ولیس لمن صلی علیہا ان یعید مع الولی لان تکرارھا غیر مشروع[4]

اگر غیر ولی نے نماز جنازہ پڑھ لی اور ولی نے اس کی متابعت نہ کی تو ولی اگر چاہے تو نماز جنازہ کا اعادہ کرسکتا ہے اگرچہ قبر پر پڑھ لے اور جو پہلے جنازہ میں شریک ہوچکا ہے وہ دوبارہ ولی کے ساتھ شریک نہیں ہوسکتا کیونکہ نماز جنازہ میں تکرار مشروع نہیں ہے۔ (ت)

---

[1] الدر المختار کتاب الاضحیۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۲۳۱
[2] " کتاب الصلوٰۃ باب صلوٰۃ الجنازۃ مطبع مجتبائی دہلی ۱/ ۱۲۰
[3] " " باب الشہید " " " ۱/ ۱۲۵
[4] " " باب صلوٰۃ الجنازۃ " " " ۱/ ۱۲۳

(۴۶) ص ۸۸ جو مرجائے اور اس پر فرض روزے رہ جائیں اس کے ولی کو چاہئے کہ اس کی طرف سے روزے رکھے۔ مذہب حنفی میں کوئی دوسرے کی طرف سے روزے نہیں رکھ سکتا۔

ہدایہ میں ہے:

لا یصوم عنہ الولی ولا یصلی لقولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد[1]

اور میت کی طرف سے اس کا ولی نہ روزہ رکھے نہ نماز پڑھے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کا فرمان ہے کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ ہی کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے۔(ت)

(۴۷) ص ۹۲ ہر مسلمان امیر و غریب پر صدقۂ فطر واجب ہے۔ مذہب حنفی میں صرف غنی پر واجب ہے فقیر پر ہرگز نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

صدقۃ الفطر واجبۃ علی الحر المسلم اذا کان مالکا لمقدار النصاب فاضلا عن مسکنہ وثیابہ واثاثہ وفرسہ وسلاحہ وعبیدہ لقولہ علیہ الصلٰوۃ والسلام لا صدقۃ الا عن ظھر غنی[2]

صدقۂ فطر آزاد مسلمان پر واجب ہے جو مقدار نصاب کا مالک ہو درانحالیکہ وہ نصاب اس کے رہائشی مکان، لباس، سامان خانہ داری، سواری کے گھوڑے، ہتھیاروں اور خدمت کے غلاموں سے زائد ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نہیں ہے صدقہ مگر مالداری کو باقی رکھتے ہوئے۔(ت)

(۴۸) ص ۹۳ صدقۂ فطر عورت کا خاوند کو لازم ہے۔ یہ بھی مذہب حنفی کے خلاف ہے۔

ہدایہ میں ہے:

لا یؤدی عن زوجتہ[3]

(صدقۂ فطر) خاوند اپنی بیوی کی طرف سے ادا نہ کرے۔(ت)

---

[1] الہدایۃ کتاب الصوم فصل ومن کان مریضا فی رمضان المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۲۰۲
[2] " کتاب الزکوٰۃ باب صدقۃ الفطر " " " ۱/ ۱۸۸
[3] " " " " " " " " ۱/ ۱۸۹

(۴۹) ص ۹۲ صدقۂ فطر نماز کے پیچھے ناجائز ہے۔ یہ بھی محض غلط ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ان اخروھا عن یوم الفطر لم تسقط وکان علیھم اخراجھا[1]

اگر لوگوں نے صدقۂ فطر روزِ عید سے موخر کردیا تو ساقط نہ ہوا، اس کی ادائیگی ان پر لازم ہے (ت)

(۵۰) ص ۹۲ اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے سال بھر میں جب کیا جائے جائز ہے رمضان شریف کے پچھلے عشرہ میں افضل ہے۔ مذہب حنفی میں پچھلے عشرہ کا اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے۔ عالمگیری میں ہے:

الاعتکاف سنۃ مؤکدۃ فی العشر الاخیر من رمضان[2]

رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف سنت مؤکدہ ہے۔ (ت)

یہ چھوٹے چھوٹے گنتی کے اوراق میں اس کے پچاس دھوکے ہیں اور بہت چھوڑ دئے، اور صرف اس کی ایک کتاب پیشِ نظر ہے، باقی ۱۲ میں خدا جانے اپنے دین و دیانت کو کیا کچھ تیرہ کیا ہو۔ اس کے حمایتی دیکھیں کہ ہدایہ وغیرہ حنفیہ کی معتبر کتابوں میں مسائل خلافیہ لکھنے کا یہی طریقہ ہے کہ غیرمذہبوں بلکہ لامذہبوں کے مسائل لکھ جائیں اور انھیں کو احکام خدا و رسول ٹھہرائیں اور مذہب حنفی کا نام بھی زبان پر نہ لائیں، یہ صریح دغابازوں، فریبیوں، بددیانتوں، مفسدوں، دشمنانِ حنفیہ کا کام ہے۔ تو یہ مصنف اور اس کے حمایتی جتنے ہیں سب مذہب حنفی کے دشمن اور حنفیہ کے بدخواہ ہیں۔ مسلمانوں پر ان سے احتراز فرض ہے۔

قد بدت البغضاء من افواھھم وما تخفی صدورھم اکبر۔ قد بینا لکم الاٰیات ان کنتم تعقلون[3]

بیر ان کی باتوں سے جھلک اٹھا اور وہ جو سینے میں چھپائے ہیں اور بڑا ہے، ہم نے نشانیاں تمھیں کھول کر سنادیں اگر تمھیں عقل ہو۔ (ت)

نسئل اللہ العفو والعافیۃ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم وصلی اللہ تعالٰی علی

ہم اللہ تعالٰی سے درگزر اور عافیت کا سوال کرتے ہیں، اور اللہ تعالٰی کی توفیق کے بغیر نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ ہی

---

[1] الہدایۃ کتاب الزکوٰۃ باب صدقۃ الفطر المکتبۃ العربیۃ کراچی ۱/ ۱۹۱

[2] الفتاوی الہندیۃ کتاب الصوم الباب السابع نورانی کتب خانہ پشاور ۱/ ۲۱۱

[3] القرآن الکریم ۳/ ۱۱۸

خیر خلقه محمد و اٰله و اصحابه اجمعین و بارك و سلم۔ و الله سبحٰنه و تعالٰی اعلم۔

نیکی کرنے کی قوت۔ اور اللہ تعالٰی درود و سلام اور برکت بھیجے اس پر جو تمام مخلوق سے بہتر ہے اور آپ کی آل پر اور تمام صحابہ پر۔ اور اللہ سبحٰنہ و تعالٰی خوب جانتا ہے۔ (ت)

کتبــه
عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفٰی النبی الامی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم

محمدی سنی حنفی قادری ۱۳۰۱ھ
عبدالمصطفٰی احمد رضا خاں

رسالہ

دفع زیغ زاغ

(کوّے کی کجی کو دُور کرنا)

ملقب بلقب تاریخی

رامی زاغیان

۱۳ ـ ۲۰

(کوّا وائوں پر تیر اندازی کرنے والا)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی احلّ لنا الطیبات وحرّم علینا الخبیثات وجعل الفواسق

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس نے ہمارے لئے پاکیزہ اشیاء حلال اور گندی اشیاء حرام فرمائی ہیں اور خبیث اشیاء کی طرف خبیثہ کی

لا یمیل لاکلها الا کل فاسق فان الجنس للجنس شواق والشبه الی الشبه باشواق والصلوٰة والسلام علی من بین الحلال والحرام واحل قتل الفواسق فی الحل والحرام للحلال والحرام فلا یستطیبها من بعد ما جاءه من العلم الا من زاغ والی الخبث والفسق مثلها راغ۔ وعلی اٰله وصحبه وعلماء حزبه وعلینا معهم وبهم ولهم اجمعین الی یوم الدین اٰمین یا ارحم الراحمین۔

مائل ہوتا ہے، ہر کوئی اپنے ہم جنس اور اپنی مثل کا طلبگار ہوتا ہے اور درود وسلام ہو اس پر جس نے حلال وحرام کو بیان فرمایا اور خبیث جانوروں کا قتل حل وحرم میں محرم وغیر محرم کے لئے حلال کیا اس کے بعد انھیں حلال نہ جانے گا مگر وہ جس نے کجروی اختیار کی اور اپنے جیسے خبیث فاسق کی طرف راغب ہوا، اور آپ کے آل واصحاب وعلمائے اُمت پر اور ان کے صدقے ان کے ساتھ ہم سب پر تا قیامت، اے بہتر رحم فرمانے والے۔ آمین!

فقیر غلام محی الدین عرف محمد سلطان الدین حنفی قادری برکاتی سستنشی عاملہ اللہ بلطفہ الخفی الوفی (اللہ تعالٰی اس کے ساتھ اپنی بھرپور مخفی مہربانی کے ساتھ معاملہ فرمائے۔ ت)

خدمت برادرانِ دین میں عرض رسا ہے کہ اس زمانۂ فتن ومحن میں کہ علم ضائع اور جہل ذائع ہے بعض شوخ طبیعتیں پیرانہ سالی میں بھی کل نہیں لیتیں آئے دن ایک نہ ایک بات ایسی نکالتی رہتی ہیں جن سے مسلمانوں میں اختلاف پڑے فتنہ پھیلے اپنا کام بنے نام چلے۔ جناب گرامی القاب وسیع المناقب مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی نے پہلے مسئلہ "امکانِ کذب" نکالا کہ معاذ اللہ، اللہ عزوجل کا سچا ہونا ضرور نہیں جھوٹا بھی ہوسکتا ہے، پھر ابلیس لعین کے علم کو رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کے علم سے زیادہ بتایا۔ ان کے یہ دونوں مسئلے براہین قاطعہ کے صفحہ ۳ وصفحہ ۴۷ پر ہیں پھر بحکم آنکہ ع

قدم عشق پیشتر بہتر

(عشق کا قدم آگے بہتر ہے)

ایک مُہری فتوے میں تصریح کردی کہ اللہ تعالٰی کو بالفعل جھوٹا ماننا فسق بھی نہیں اگلے امام بھی خدا کو ایسا مانتے ہیں جو خدا کو بالفعل جھوٹا کہے اُسے گمراہ فاسق کچھ نہ کہنا چاہئے ہاں ایک غلطی ہے جس میں وہ تنہا نہیں بلکہ بہت اماموں کا پیرو ہے۔ حضرت کا یہ ایمان ان کے مہری فتوے میں ہے جو برسوں سے بمبئی وغیرہ میں مع رد بارہا چھپ گیا اور علماء نے صریح حکم کفر دیا اور جناب گرامی القاب سے جواب نہ ہوا یونہی دو مسئلہ اولین کے رد میں علماء کے متعدد رسائل سالہا سال سے چھپ چکے اور لاجواب

رہے ادھر تو کان شنشنے پڑ گئے تھے کہ حضرت کی اختراعی طبیعت نے کوا پسند کیا اس کی حلت کا غوغا
بلند کیا پھر بھی غنیمت ہے کہ کفر و ایمان سے اتر کر حلال و حرام میں آئے مسلمانوں کے قلوب میں اس
پر بھی عام شورش و نفرت پیدا ہوئی، اگر حق سبحانہ و تعالیٰ توفیق عطا فرماتا تو بصیر اسی سے اندازہ
کر لیتا کہ کوّے کو اسلامی طبیعتیں کیسا سمجھتی ہیں، عام قلوب میں اس کی حلت سن کر ایسی شورش
پیدا ہوئی آخر پیچھے سے غنیمت، قمری یا کبوتر کو حلال بتانے پر بھی کبھی اختلاف پیدا ہوا، علماء و عامہ نے اُسے
نیا مسئلہ کہہ کر تعجب کی نگاہ سے دیکھا؟ ہندوستان پر انھیں چند سال میں قحط کے کتنے حملے ہوئے!
یہ سیاہ پوش صاحب ہر گلی کوچے میں کثرت سے ملتے ہیں عام مسلمین جن کی طبائع میں من جانب اللہ
اس فاسق پرند کی خباثت و حرمت مذکور ہے، اُن کا خیال تو ادھر کیوں جاتا مگر اُس وقت تک جناب
کو بھی اس مسئلہ کا الہام نہ ہوا ورنہ اور نہیں تو آپ کے معتقدین قحط زدوں کو تو مفت کا حلال طیب
گوشت ہاتھ آتا اور چار طرف کاؤں کاؤں کا شور بھی کم کئی پاتا۔ اب حالِ وسعت و فراخی میں آپ کو
سوجھی کہ کوا حلال، نہ صرف حلال بلکہ حلال طیب ہے، متعدد بلاد میں اہل علم نے اس کے
رد لکھے، یہاں تک کہ بعض معتقدین جناب گنگوہی صاحب نے بھی اُن کے خلاف تحریریں کیں، اعلیٰحضرت
عظیم البرکۃ مجدد دین و ملت حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی کے حضور میرٹھ سہارنپور مخلاوٹی کانپور
وغیرہا وغیرہا بلاد نزدیک و دور سے اس کے بارے میں سوالات آئے اکثر جگہ مختصر جوابات عطا
ہوئے کہ یہ کوا فاسق ہے خبیث ہے حرام بحکم قرآن و حدیث ہے، اور بایں لحاظ کہ متعدد بلاد میں
اہل علم کا اس طرف متوجہ ہونا حلت کے رد لکھنا صحیح خبروں سے معلوم تھا اور یہاں کثرت کار بحرمن از شمار۔
تصنیف کتب دینیہ و رد طوائف جدیدہ کی علاوہ بنگال سے مدراس اور برہما سے کشمیر تک کے
فتاویٰ کا روزانہ کام ایک ایک وقت میں دو دو سو استفتاء کا اجتماع و ازدحام، لہٰذا بایں لحاظ کہ
لوگ اس جملہ تازہ کا رد کر رہے ہیں خود زیادہ توجہ فرمانے کی حاجت نہ جانی۔ اسی اثناء میں متعدد
تحریرات مطبوعہ طرفین نظر سے گزریں، ان کے ملاحظہ سے واضح ہوا کہ یہ مسئلہ بھی اعلیٰحضرت دام ظلہم کے
التفات خاص کی حد تک پہنچ گیا ہے۔ بعض تحریرات معتقدین جناب گنگوہی صاحب میں یہ بھی تھا کہ یہ مسئلہ
اُن کے علماء سے طے کر لیا جاتا یہ امر پسندیدہ خاطر عاطر آیا اور ایک معاوضہ عالیہ جانفزا سوالات شرعیہ پر
مشتمل جناب گنگوہی صاحب کے نام امضا فرمایا، یہ سوالات حقیقۃً حرمت غراب کے دلائل بازغ اور اوہام
طائفہ جدیدہ غرابیہ کے رد بالغ تھے جو ذی علم بدستیاری انصاف و فہم انھیں مطالعہ کرے اس پر
حقیقت حال اور حلت زاغ کے جملہ اوہام کا زیغ و ضلال روشن ہو جائے، جناب مولوی گنگوہی صاحب بھی

سمجھ لے کہ واقعی سوالات لاجواب اور خیالات زائغہ سب نقشِ برآب بلکہ نقش برآب ہیں معاوضۂ عالیہ بصیغۂ رجسٹری رسیدطلب مرسل ہوا تقاضا ضابطے کی رسید تو دیتے ہی براہِ عنایت اس کے ساتھ ایک کارڈ بھی بھیجی کہ آپ کا طویل مسئلہ پہنچا میں نے نہ سنا نہ سننے کا قصد ہے انا للّٰہ وانا الیہ راجعون (بیشک ہم اللہ تعالٰی کے مال ہیں اور ہم کو اسی کی طرف پھرنا ہے۔ ت) ہزار افسوس تمام علم وجمالت علماء پر بے سمجھے بُوجھے ایک نیا مسئلہ نکالنا مسلمانوں میں اختلاف ڈالنا اور جب علماء مطالبۂ دلیل وافادۂ حق فرمائیں یوں چُپ سادھ لینا ارشادِ قرآن واذ اخذ اللّٰہ میثاق الذین اوتوا الکتٰب لتبیننہ للناس[1] (اور یاد کرو جب اللہ تعالٰی نے عہد لیا اُن سے جنہیں کتاب عطا ہوئی کہ تم ضرور اسے لوگوں سے بیان کردینا۔ ت) کو بُھلا دینا ایسے ہی شیوخ الطائفہ کو زیبا ہے جنہیں خود ان کا معتقد فرقہ اپنا پیرِ مغاں لکھتا ہے۔ افسوس معتقدین کی بھی نہ چلی کہ ہمارے علمائے سے طے کرلو۔ طے کس سے کیجئے وہاں تو آواز نہ دارد۔ سوالات میں ایک سوال یہ بھی تھا کہ فلاں فلاں پرچے جو حلت زاغ میں چھپے آپ کی رائے ورضا سے ہیں یا نہیں اُن کے مضامین آپ کے نزدیک مقبول ہیں یا مردود ——— جناب گنگوہی صاحب نے خیال فرمایا کہ مقبول کہتا ہوں تو سب بار مجھی پر آتا ہے مردود بتاؤں تو اپنا ہی ساختہ پرداختہ باطل ہوا جاتا ہے لہذا صاف کانوں پر ہاتھ دھر گئے کہ میں نے اس وقت تک اس مسئلہ میں کوئی تحریر موافق نہ مخالف اصلاً دیکھی نہ سننے کا قصد ہے۔ مجھے تو آج تک یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اس بارے میں کسی طرف سے کوئی تحریر چھپی ہے چلئے فراغت شد ؎

نہ ہم سمجھے نہ تم آئے کہیں سے
پسینہ پونچھئے اپنی جبیں سے

حضرت جناب گنگوہی صاحب اور اُن سے قربت رکھنے والے خوب جانتے ہوں گے کہ یہ کیسا صریح پہلا ارشاد ہوا ہے مگر وہاں اس کی کیا پروا ہے جو اپنے معبود کو جھوٹا بالفعل کہنا سہل جانیں، بندوں پر جھوٹ بولنا آپ ہی واجب بالدوام مانیں۔ عالم اہلسنت دام ظلہ العالی نے فوراً اس کارڈ کا رد رجسٹری رسیدطلب کے ساتھ روانہ فرمایا فراستِ المومن سے گمان تھا کہ گنگوہی صاحب پہلا معاوضہ انجانی میں لے چکے ہیں اور تو سوالات دیکھ کر تحقیق مسئلہ شرعیہ سے بچتے ہیں عجب نہیں کہ اس بار رجسٹری واپس فرمائیں لہذا واضح قلم سے لفافے پر یہ الفاظ تحریر

---

[1] القرآن الکریم ۳/ ۱۸۷

فرماتے تھے، دینی مسئلہ ہے صرف تحقیقِ حق مقصود ہے کوئی مخاصمہ نہیں اگر رجسٹری واپس کر دی تو حق پوشی
کے خلاف ہوگا اور عجز پر دلیل صاف، مگر بندگانِ خدا کے صادق کی فراست ایمانی بحمد اللہ تعالیٰ صادق ہی ہوتی
ہے وہی کُل کھلا کہ جناب مولوی گنگوہی صاحب نے انکاری ہو کر مفاوضہ واپس کر دیا۔ اہالی ڈاک نے لکھ دیا
کہ حضرت کا انکار ہے لہذا واپس، انا للہ وانا الیہ راجعون (بے شک ہم اللہ کے مال ہیں اور اسی
کی طرف ہم کو پھرنا ہے۔ ت)

فقیر محض بنظر تحقیقِ حق و رفعِ اختلافِ مسلمین یہ مفاوضات اور کارڈ بعینہٖ شائع کرتا اور اب بجائے
جناب مولوی گنگوہی صاحب سے سوالاتِ شرعیہ کا جواب مانگتا ہے، جناب گنگوہی صاحب تمام مفاوضے
خائف ہوتے تھے کہ سبحٰن السبوح میں حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی کا عطر شیراز دیکھ چکے تھے۔ یہ
فقیر محض بطور استفادہ مسئلہ شرعیہ آپ سے جواب سوالات پوچھتا ہے جب آپ کے نزدیک کوا حلال ہے
اور لوگ اس حلالِ خدا کو حرام سمجھے ہوئے ہیں اور خاص آپ سے اس دینی مسئلہ کی تحقیق چاہتے ہیں تو جواب
نہ دینا کیا معنی رکھتا ہے، پہلے بھی مفاوضہ عالیہ نے آپ کو سنا دیا تھا اور اب فقیر بھی گزارش کئے دیتا
ہے کہ خاص آپ کا جواب درکار ہے اسی سے رفعِ نزاع ممکن ہے زید و عمرو سے غرض نہیں، ایچ آن
پر التفات نہ ہوگا آپ سے مسائلِ شرعیہ کا سوال ہے آپ پر جواب واجب ہے آخر ماہ رمضان المبارک
تک چالیس دن کی مہلت نذر ہے اگر عید ہو گئی اور جناب نے ہر سوال کا مفصل جواب اپنا مُہری نہ بھیجا تو
واضح ہوگا کہ آپ کو حلال و حرام کی پروا نہیں آپ مسائلِ شرعیہ پوچھنے والوں کے جواب سے عاجز ہیں
آپ بے سمجھے مسائل منہ سے نکالتے اور مسلمانوں میں اختلاف ڈالتے اور جواب کے وقت خموشی پاتے
ہیں اور اگر آپ نے جواب تفصیلی بھیجے اور اسی قدر یا استفادہ کرے سے فقیر کا اطمینان ہو گیا تو میں وہ
نہیں کہ جو چاہوں مان لوں اور عجز کے وقت سکوت کی امان لوں میں وعدہ دیتا ہوں کہ حلالِ خدا کو بھی حرام
نہ کہوں گا آپ کی طرف سے ایک تحقیق حاصل ہونے کا ممنون ہوں گا آئندہ اختیار بدستِ مختار، حسبنا اللہ
ونعم الوکیل وصلی اللہ تعالٰی علٰی سیدنا ومولانا محمد وآلہٖ بالتبجیل۔

نقل مفاوضہ اول حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بنام جناب مولوی گنگوہی صاحب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علٰی رسولہ الکریم

بملاحظہ جناب مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی۔ السلام علٰی من اتبع الہدٰی (سلام اس پر

جس نے ہدایت کی پیروی کی۔ت) حلت غراب کے دو پرچے خیر المطابع میرٹھ کے چھپے ہوئے کسی صاحب ٥
ابو المنصور مظفر میرٹھی کے نام سے شائع ہوئے، ایک کا عنوان تردید ضمیمہ اخبار عالم مطبوعہ ۷ اکتوبر ۱۹۰۲ء ٥
دوسرے کی پیشانی تردید ضمیمہ تحفۂ ہند میرٹھ مطبوعہ ۲۴ اکتوبر ۱۹۰۲ء، بعض احباب نے بھیجے، اس کا
یہ فقرہ واقعی لائق پسند ہے کہ شرعی مسئلہ کا صرف علماء ہی سے طے ہونا، لہذا بغرض رفع شکوک عوام و
تمییز حلال و حرام خاص آپ سے بعض امور مسئول اور ایک ہفتے میں جواب مامول۔ چار روز آمد و رفت
ڈاک کے ہوئے اگر تین دن کامل میں بھی آپ نے جواب لکھا تو چاردہم شعبان روز چارشنبہ تک آجانا
چاہیے کہ آج شنبہ ہفتم شعبان ہے۔ اور اگر اس مہلت میں نہ ہوسکے تو اس کا مضائقہ نہیں ع

نکو گوئی اگر دیر گوئی چہ غم

(بات اچھی کہے اگر دیر سے کہے تو کیا غم ہے۔ت)

مگر اس تقدیر پر واپسی ڈاک وعدہ جواب و تعیین مدت سے اطلاع ضرور ہے ورنہ سکوت متصور ہوگا۔
جواب میں اختیار ہے کہ اپنے جن جن معاونین سے چاہیے استعانت کیجئے بلکہ بہتر ہوگا کہ سب کو جمع کرکے
شورے مشورے سے جواب دیجئے کہ دس کی سوجھ بوجھ ایک سے کچھ اچھی ہی ہوگی، مگر بہرحال مجیب خود
آپ ہی ہوں زید و عمرو کے نام سے جواب جواب کر جواب ہوگا نہ جواب کہ مقصود تو ان امور میں آپ کی رائے
معلوم ہوتا ہے زید و عمرو کی خوش نوائیاں تو اخباروں اشتہاروں میں ہوہی چکیں تحریر پھر بھی ضرور ہو
کہ جمود جامد کا احتمال دور ہو، مسئلہ مسئلہ دینیہ ہے اور مسئلہ دینیہ میں بے غور کامل و فحص بالغ
آنکھیں بند کرکے منہ کھول دینا سخت بددیانتی، تو ضرور ہے کہ آپ اس مسئلہ کے تمام اطراف و
جوانب پر نظر ڈال چکے اور جمیع ما لہ و ما علیہ پر تال چکے ہوں گے تحقیق تنقیح تطبیق ترجیح سب ہی کچھ کرلی
ہوگی تو ان سوالوں کے جواب میں آپ کو وقت یا معذوری چشم کا عذر نہ ہوگا خصوصاً اس حالت میں کہ
عالمگیری جیسی ضخیم کتابیں آپ کے سینے شریف میں بند ہیں جیسا کہ مشتہر صاحب نے ادعا کیا، ہر سوال
کا صاف صاف جواب ہو، اگر کسی امر میں خفا رہا یا جواب سوال سے پورا متعلق نہ ہوا یا کسی جواب
پر کوئی سوال تازہ پیدا ہوا تو دوبارہ سوال کرلیا جائے گا کہ مقصود وضوح حق ہے نہ خالی یا رجیت کی
زق زق۔ واللہ الھادی الی صراط الحق (اور اللہ تعالٰی ہی راہِ حق کی ہدایت دینے
والا ہے۔ت)

سوال اوّل: پہلے یہی معلوم ہو کہ دونوں پرچے مذکورہ اور وہ کاغذات جن کے طبع کا پرچہ اخیرہ میں ٦۰
وعدہ دیا آپ کی رائے و اطلاع و رضا سے ہیں یا بالائی لوگوں نے بطور خود شائع کئے ان کے سب

مضامین آپ کو قبول ہیں یا کل مردود یا بعض؛ علی الثالث مردود کی تعیین، بتقدیرِ سکوت وہ پرچے آپ ہی کے قرار پائیں گے خبر شرط است خبر شرط است حسنِ اتفاق دفعِ اعتذار (خبر شرط ہے خبر شرط ہے خبر شرط ہے، جس نے ڈرایا اس نے عذر پیش کر دیا - ت) اور اگر صرف اتنا جواب دیا کہ ان کا نفسِ حکم منظور تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کے دلائل و ابحاث آپ کے نزدیک مردود و مطرود ہیں ورنہ قبول میں تخصیصِ حکم نہ ہوتی۔ اور نسبتِ دلائل و ابحاث اجمالی بات کہ مثلاً بعض یا اکثر صحیح ہیں کافی نہ ہوگی، وہ لفظ یاد رہے کہ علی الثالث مردود کی تعیین۔

سوال دوم: شامی و طحطاوی و حلبی وغیرہا میں کہ عقعق و ابقع و غداف و اعصم و زاغ کی طرف غراب کی تقسیم ہے صحیح و حاصر ہے یا غلط و قاصر، علی الثانی اس میں کیا کیا اغلاط کتنا قصور ہے اور ان پر کیا دلیل۔

سوال سوم: غراب جب مطلق بولا جائے ان متعارف متنازع فیہ کووں کو شامل ہے یا نہیں، کیا غراب کا ترجمہ کوا نہیں۔

سوال چہارم: اقسامِ خمسہ میں ہر ایک کی جامع مانع تعریف کیا ہے خصوصاً ابقع و عقعق کی رسم صحیح کہ طرداً و عکساً ہر طرح سالم ہو مع بیانِ ماخذ۔

سوال پنجم: اگر تعریفات میں کچھ اختلاف واقع ہوئے ہیں تو ان میں کوئی ترجیح یا تطبیق ہے یا اختیار ہے کہ جو آقا جو چاہے سمجھ لیجئے علی الاول آپ نے کیا کیا اختلاف پائے اور ان میں کس ذریعے سے ترجیح یا تطبیق دے کر کیا قول منقح نکالا۔

سوال ششم: متنازع فیہ کوا اقسامِ خمسہ سے کس قسم میں ہے، جو قسم معین کی جائے اس کی تعیین اور باقی سے امتیازِ معین کی دلیل کافی بلحاظِ جملہ جوانب پیش کی جائے۔

سوال ہفتم: یہ کوّے جس طرح اب دائر و سائر ہیں کہ ہر جگہ ہر شہر و قریہ میں بکثرت وافرہ ہمیشہ ملتے ہیں اور ان کا غیر شہروں میں نادر، کیا اس پر کوئی دلیل ہے کہ ان کی یہ شہرت و کثرت اور امصار میں ان کے غیر کی ندرت اب حادث ہوگئی فقہائے کرام اصحابِ متون و شروح و فتاوٰی کے زمانے میں نہ تھی وہ حضرات ان کووں سے واقف تھے یا نادر الوجود ہونے کے باعث ان کا حکم بیان فرمانے کی طرف متوجہ نہ ہوئے جو ان کے زمانے میں کثیر الوجود تھے ان کے حکم بیان کئے آپ کو اختیار دیا جاتا ہے کہ جو شق چاہئے اختیار کر لیجئے مگر ان کے سوا کوئی راہ چلئے تو ان دونوں کے بطلان اور اس کی صحت پر اقامتِ برہان ضرور ہوگی۔

سوال ہشتم: متون وشروح وفتاوٰی میں اختلاف ہو تو ترجیح کسے ہے، اصل مذہب صاحبِ مذہب رضی اللہ تعالٰی عنہ وہ ہے جو متون لکھیں یا وہ کہ بعض فتاوے یا شروح حاکی ہوں۔ علماء نے ہدایہ کو بھی متون میں شمار فرمایا ہے یا نہیں یا ذکر کرکے کیسے۔

سوال نہم: غداف جب اقسامِ غراب میں مذکور ہو اس سے فسرِ فقہی گدھ مراد ہے یا کیا۔

سوال دہم: کیا کوئی کوا شکاری بھی ہے کہ زندہ پرندوں کو پنجے سے شکار کرکے کھاتا ہے، اگر ہے تو اس کا کیا نام ہے اور وہ ان اقسامِ خمسہ سے کس قسم میں ہے یا ان سے خارج کوئی نئی چیز ہے، علی الاول وہ قسم مطلقاً شکاری ہے یا بعض افراد، علی الثانی شکاری وغیر شکاری ایک نوع کیوں ہوئے۔

سوال یازدہم: جیفہ وشکار جدا جدا چیزیں ہیں یا ہر شکار کرکے کھانے والا جیفہ خوار ہے۔

سوال دوازدہم: پہاڑی کوا کہ اس کوّے سے بڑا اور یک رنگ سیاہ ہوتا اور گرمیوں میں آتا ہے کیا ان کوّوں کی طرح آپ کے نزدیک وہ بھی حلال ہے یا حرام، علی الاول کس کتاب میں حلال لکھا ہے، علی الثانی اس کی حرمت کی وجہ کیا ہے۔

سوال سیزدہم: بعض کتبِ طبیہ میں جو عقعق کو مہوکا لکھا اور وہ ایک اور جانور کوّے سے مشابہ ہے، نجاست وغیرہ کھاتا ہے اور شہر میں کم آتا ہے، اور ہدایہ وتبیین وفتح اللہ المعین میں جس قدر باتیں عقعق کی نسبت تحریر فرمائی ہیں سب اس میں موجود ہیں آپ کے پاس اس کی تکذیب پر کیا دلیل ہے۔

سوال چہاردہم: حدیث،

خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم[1]	پانچ جانور خبیث ہیں انھیں حل وحرم میں قتل کیا جائے گا۔ (ت)

سے تحریمِ فواسق پر استدلال مذہبِ حنفی کے مطابق ومقبول ہے یا باطل ومخذول۔

سوال پانزدہم: قولِ صحابی اصولِ حنفی میں حجتِ شرعی ہے یا نہیں، خصوصاً جب کہ اس کا

---

[1] صحیح مسلم کتاب الحج باب ما یندب للمحرم وغیرہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/ ۳۸۱
سنن ابن ماجہ کتاب المناسک باب ما یقتل المحرم الخ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۲۲۰
کنز العمال حدیث ۱۱۹۴۴ موسسۃ الرسالہ بیروت ۵/ ۳۰

خلاف دیگر صحابہ سے مسموع نہ ہو رضی اللہ تعالٰی عنہم اجمعین۔

سوال شانزدہم: آپ حمار یعنی خر کو حلال جانتے ہیں یا حرام، اگر حرام ہے تو علتِ حرمت کیا ہے حالانکہ وہ صرف دانہ گھاس وغیرہ پاک ہی چیزیں کھاتا ہے یا اکل خلط تو کرتا ہے۔

سوال ہفدہم: کیا جلالہ کہ کثرتِ اکل نجاسات سے بُو لے آئی ہو حرام و ممنوع ہے یا نہیں جبکہ کبھی گھاس بھی کھالیتی ہو، اگر نہیں تو کیوں، حالانکہ نجاست اس کے رگ وپے میں ایسی ساری ہوگئی کہ باہر سے بُو دینے لگی تنہا اکل نجاسات بھی اور اس سے زیادہ کیا وصف مؤثر فی التحریم پیدا کریگا اور اگر ہے تو کیوں، حالانکہ خلط تو پایا گیا۔

سوال ہیجدہم: ترکِ استفصال عند السؤال دلیل عموم ہے یا نہیں، ذرا فتح القدیر دیکھی ہوتی۔

سوال نوزدہم: جس شَے میں علتِ حلت و حرمت جمع ہوں حلال ہوگی یا حرام یا مشتبہ، علی الثالث اس پر اقدام کیسا اور وہ طیبات میں معدود ہوگی یا نہیں۔

سوال بستم: نہ جاننے والا ایک حکم شرعی عالم سے استفسار کرے شرعًا اُس مسئلہ میں تفصیل ہو کہ بعض صور جائز بعض ناجائز، تو ایک حکم مطلق بیان کر دینا اضلال ہے یا نہیں۔

سوال بست و یکم: حل اگر معلول قرار پائے تو علتِ حلت عدمِ جمیع علل حرمت ہے یا صرف کسی وصف وجودی کا ثبوت، کیا شرع میں اس کی کوئی نظیر ہے کہ امر وجودی کے محض تحقق کو مناط حل قرار دے دیا ہو جب تک اس کا وجود ارتفاع جمیع وجوہ خطر کو مستلزم نہ ہو۔

سوال بست و دوم: کتّے کہ بالاتفاق حرام ہیں، فقہائے کرام نے ان کی تحریم کی تعلیل صرف اکل محض نجاست سے کی ہے یا اور بھی کوئی علت ارشاد ہوتی ہے۔

سوال بست و سوم: کیا اکل میں خلط نجس و طاہر ارتفاع جملہ وجوہ تحریم کو مستلزم ہے کہ جہاں خلط پایا جائے وہاں کوئی وجہ تحریم نہیں ہو سکتی کہ باوصف وجود ملزوم انتفائے لازم قطعًا معلوم۔

سوال بست و چہارم: غذا پر نظر کرنا اور یہ اصل کلی باندھنا کہ جو جانور صرف نجاست کھائے حرام اور جو نرا طاہر یا دونوں کھائے حلال ہے خاص اُس صورت میں جب دیگر وجوہ حرمت سے کچھ نہ ہو یا یونہی عموم و اطلاق پر ہے کہ صرف غذا دیکھیں گے باقی سبعیت یا فسق یا خبث وغیرہا کسی بات پر نظر نہ ہوگی، شق ثانی ماننے والا عاقل مصیب ہے یا جاہل دیوانگی نصیب۔

سوال بست و پنجم: قاعدۂ مذکورہ امام کے کسی کلام سے استنباط کیا گیا ہے یا خود امام نے اس کلیے پر نص فرمایا ہے علی الثانی ثبوت علی الاول وہ کلام امام کیسی چیز سے متعلق تھا اور قاعدہ

مستنبط اُسی کے نظائر سے مستفاد ہوسکے گا یا اپنے ماخذ سے بھی عام ہوجائے گا عہ الثانی
صحت استنباط کیونکر۔

سوال بست وششم: وصف البقع یعنی دور نگا ہونا خود موثر فی التحریم ہے یا سلبًا و ایجابًا
مدارِ حرمت یا علامت ملزومہ یا لازمِ تحریم یا ان سب سے خارج ہے، جو کہئے سمجھا کر کہئے۔

سوال بست وہفتم: پانی کو مطہر کہنا ٹھیک ہے یا نہیں، کیا اُس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ
پانی تو ماءِ مضاف بھی ہے اس سے وضو کب جائز ہے، اگر نہیں ہوسکتا تو کیوں، حالانکہ مضاف بھی
ماءِ مطلق نہیں مطلق ماء میں تو ضرور داخل ہے اور اُس کلام میں پانی مطلق ہی تھا یعنی لابشرط شئی
نہ مقید بالاطلاق یعنی بشرط لا۔

سوال بست وہشتم: اگر شارح یا محشی کسی کلام کو ایسے محل سے متعلق کردے جو اصول مسلّمہ
شرعیہ کے خلاف ہو تو اس کی یہ توجیہ خطائے بشری ٹھہرے گی یا اس کے سبب اصل شرعی ہی
رد کردی جائے گی۔

سوال بست ونہم: کیا حنفیہ کلام شارع میں مفہوم صفت معتبر رکھتے ہیں۔

سوال سیم: مذہب حنفی میں کتّے کی کوئی نوع فی نفسہٖ بھی حرام ہے جسے حرمت لازم ہو یا
حقیقۃً سب انواع حلال ہیں حرام کی حرمت صرف بعارض و زوال پذیر ہے عہ الثانی
ہمارے ائمہ سے ثبوت علی الاوّل علتِ حرمت کا بیان۔

سوال سی ویکم: غیر حوائی میں نوعیتِ صوت حیوانات کا خاصہ شاملہ ہے یا نہیں حتی کہ منطقیوں
نے جب ادراک ذاتیات کا رستہ نہ پایا اُسے فصول قریبہ سے کنایہ بنایا اور حیوان ناطق حیوان صاہل
حیوان ناہق کو انسان و فرس و حمار کی حد ٹھہرایا، ان شہروں میں گھوڑا ہنہناتا کتا بھونکتا ہے
کیا کہیں اس کا عکس بھی ہے کہ کتا ہنہناتا گھوڑا بھونکتا ہے۔

سوال سی ودوم: کیا وجہ تسمیہ میں تعدد محال ہے یا ایک وجہ دوسرے کے معارض بھی جائے،
کیا اس میں اطراد شرط ہے ریشم کو حریر اور بیٹ کو قارورہ کہیں گے۔

سوال سی وسوم: کوئی کتا آپ نے دیکھا یا کسی معتمد سے دیکھنا سنا ہے کہ سوائے نجاست کے
کبھی دانے وغیرہ کسی پاک چیز کو اصلاً نہ چھوئے۔ یہاں دو قسم کے کتے دیکھے جاتے ہیں، یہ
اور شکاری، کیا شکاری دانہ کھاتے نہیں دیکھا جاتا۔

سوال سی وچہارم: عق عق عق عق اور غاق غاق یا ہندی کہئے کاں کاں کاں کاں اور

کاؤں کاؤں۔ کیا یہ دونوں حکایتیں متباین آوازوں کی نہیں۔ کیا کوئی سمجھ والا بچہ بھی کاؤں کاؤں کرنے والے کو کہے گا کہ ٹی ٹی ٹی ٹی کہہ رہا ہے۔

سوال سی و پنجم: کیا لونِ حیوانات اختلافِ بلاد سے مختلف نہیں ہوتا اگرچہ بنظرِ حالت معہودہ اس سے شناخت حیوان کو آئیں مثلاً توتے کی رسم میں سبز رنگ حالانکہ سپید بھی ہوتا ہے۔ تو کیا صرف وضعِ لون میں اختلاف نوعِ حیوان کو بدل دے گا حالانکہ نوعیتِ لون بھی نہ بدلی، خصوصاً جہاں خود کلماتِ راسخین تعیین موضع میں ایک وجہ پر نہ آتے ہوں، بہت نے مطلق کہا بعض نے ایک طرح تخصیص محل کی بعض نے دوسری طرح، تو کیا صرف ان بعض مخصصین میں بعض کا قول دیکھ کر خصوص موضع میں ایک فرق قریب پر تبدیلِ ذاتِ حیوان کا زعم جنون ہے یا نہیں۔

سوال سی و ششم: کراہت ومخالفت کہ بوجہ اکل نجاست ہو لذاتہ ہوتی ہے یا اسی وصف کے سبب، یہاں تک کہ اگر وصف زائل ہو کراہت زائل ہو، ہمارے ائمہ نے دجاجہ مخلاۃ وبقرہ جلالہ میں بعد حبس اور امام ابو یوسف کی روایت میں عقعق کی نسبت کیا فرمایا ہے۔

سوال سی و ہفتم: جامع الرموز کتب حنفیہ تا معتمدہ سے ہے یا نہیں۔ وہ اگر کسی بات میں ہدایہ و کافی وتبیین وایضاح ولباب وجوہرہ وغیرہا متون وشروح معتمدہ ومعتبرہ کے معارض مانی جائے تو ان کے مقابل کچھ بھی التفات کے قابل ٹھہر سکتی ہے بلکہ ان سب علماء کی تصریحات جلیلہ سے اگر کوئی معتبر کتاب بھی مخالفت کرے جس کا مصنف نہ مجتہد فی الفتوٰی مانا گیا نہ ان میں اکابر کا ہم پایہ تو ترجیح کس طرف ہے راجح کو چھوڑ کر مرجوح پر فتوٰی دینے کو علماء نے جہل وخرقِ اجماع بتایا یا نہیں۔

سوال سی و ہشتم: جانوروں میں فسق کے کیا معنے ہیں، باز وشکرہ وگربہ وکلب معلّم بھی فاسق ہیں یا نہیں۔ علی الاول ثبوت علی الثانی ان میں اور زاغ میں کیا فرق ہے جس کے سبب شرع مطہر نے کوّے کو فاسق بتایا نہ ان کو۔

سوال سی و نہم: ظہر کا ترجمہ کمر کہاں کی زبان ہے، کیا اگر کوّے کی کمر پر سپیدی نہ ہو تو وہ فاسق ہے نہ خبیث بلکہ مطلقاً حلال طیب ہے یہ کس کا مذہب ہے، کمر کی سپیدی کو علت حرمت میں کیا دخل کتنا اور کیوں دخل ہے۔

سوال چہلم: ایذا کہ حیوانات میں فسق ہے اس سے مطلقاً ایذا مراد ہے انسان کو ہو یا حیوان کو ابتداءً ہو یا مقاومۃً طبعاً عادۃً ہو یا نادراً وکیفما کان شکاری جانور ہونا بھی اس ایذا

میں شرعاً داخل ہے یا نہیں، علی الاول ثبوت درکار کہ علماء نے ایذائے مناط فی الفسق میں اسے مطلقاً داخل کیا یا باز وغیرہ شکاری پرندوں کو خود اسی بنا پر کروہ شکاری ہیں فاسق بتایا ہو، شرعاً کن دلیل کس امام معتمد کی تصریح سے ثابت ہے کہ طیور و بہائم میں مناط فسق و مناط سبعیت واحد ہے کیا فسق و سبعیت میں یہاں کچھ فرق نہیں، نیز غیر طیور و بہائم میں مناط کس قسم کی ایذا ہے اور وہ یہاں حلول سناطیت سے کیوں معزول ہوئی۔

تنبیہ: بہت سوالوں میں کئی کئی سوال، بہت میں متعدد شقوق ہیں نمبروار، ہر سوال کی پوری باتوں کا جواب درکار۔

وآخر دعونا ان الحمد للّٰہ رب العٰلمین وصلی اللّٰہ علٰی سیدنا ومولانا محمد وآلہ اجمعین۔

اور ہماری دعا کا اختتام اس پر ہے کہ تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جو سب جہانوں کا پروردگار ہے۔ اور اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے ہمارے آقا و مولٰی محمد مصطفٰی پر اور آپ کی تمام آل پر۔ (ت)

فقیر احمد رضا قادری عفی عنہ

۸ شعبان معظم ۱۳۲۳ھ ہجریہ علٰی صاحبہا افضل الصلوٰۃ والتحیۃ

نقل کارڈ مولوی گنگوہی صاحب بجواب مفاوضۂ عالیہ

از بندہ رشید احمد گنگوہی عفی عنہ

بعد سلام مسنون آنکہ آپ کی تحریر طویل دربارہ مسئلہ زاغ بندہ کے پاس پہنچی بندہ نے اس وقت تک کوئی اس مسئلہ میں نہ کوئی موافق تحریر دیکھی ہے نہ مخالف عن املائے شریف میں کوے کا لفظ یونہی مکرر ہے اور ہونا ہی چاہئے تھا کہ عجوبہ تازہ یعنی کوے کے حل مشکل ہے اس کی لذت نے اسے فدا کر دیا حبک الشیئ یعمی ویصم [1] کسی چیز کی محبت آدمی کو اندھا بہرا کر دیتی ہے ۱۲ م۔

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الادب باب فی الہوٰی آفتاب عالم پریس لاہور ۲/۳۴۳
مسند احمد بن حنبل بقیہ حدیث ابی الدرداء المکتب الاسلامی بیروت ۵/۱۹۴
" " " " " " " " ۶/۴۵۰

اور نہ آئندہ ارادہ سُننے کا ہے اور نہ مسئلہ حلّتِ غراب موجودہ[1] دیار میں مجھے کسی قسم کا شبہہ یا خلجان ہے جس کے رفع کے لئے مزید تحقیق کی ضرورت ہو ایام طالب علمی سے یہ مسئلہ بندہ کو معلوم ہے اُسی وقت بغرض اطمینان اپنے اساتذہ کرام سے بھی پوچھ لیا تھا ورنہ کتب متداولہ درسیہ سے اسکی علت خود ظاہر ہے اور متدبر کو ذرا غور سے واضح ہو جاتا ہے بحث مباحثہ مناظرہ مجادلہ کا نہ مجھے شوق ہوا نہ اس قدر فرصت ملی البتہ نفس مسئلہ حلّت و حرمت مجھے بارہا سیکڑوں ہزاروں مرتبہ مجھے[2] کسی نے پوچھا اور میں نے بتلا دیا اب نہ معلوم پچاسّی سال کے بعد یہ غل شور کیوں ہوا میں نے آپ کا مسئلہ بھی نہ سُنا ہے اور نہ سننے کا قصد ہے مگر چونکہ آپ[3] نے ٹکٹ نہیں بھیجا اس لئے اسکو واپس نہیں کیا صرف یہ کارڈ آپ کے رفع استفسار کے لئے بھیجا ہے ورنہ اس کی بھی حاجت نہ تھی مجھے[4] اس وقت سے پہلے یہ بھی خبر نہ ہوئی تھی کہ اس مسئلہ میں کوئی تحریر کسی طرف سے چھپی ہے البتہ مجھے سیکڑوں آدمیوں نے پوچھا ہے میں نے اسی قدر جس قدر ہدایہ[5] وغیرہ میں درج ہے لکھ دیا ہے ،

والسلام۔

---

[1] غراب کی تانیث عجب محاورہ ہے شاید یہی خیال باعث الفت ہوا ہو کالا سر تو کبھی دیکھا ہی تھا اگرچہ ؎

ترا برف بارد بہ پر زاغ　　　نشاید چو بلبل تماشائے باغ

(کوّے کے پروں پر اگر برف برس جائے تب بھی وہ بلبل کی طرح تماشہ سے باغ کے لائق نہیں ہو)

[2] یہ مجھے مکرر ہے (کوئی مجھے کوئی مجھے) دو بار فرمایا ہے گویا وہ کمال محبت میں عرب کا محاورہ ادا کرکے ارشاد ہوا ہے کہ ،

الغراب منّی وانا من الغراب　　　کوّا مجھ سے اور میں کوّے سے ہوں ۔ (ت)

[3] سوالات جواب آنے کو بھیجے تھے نہ کہ واپس دینے کو ، اگر فقط ٹکٹ کی ناچاری جواب دینے کی سدِّ راہ ہے تو آپ جواب بیرنگ دیں بلکہ جسٹری کرا کر جو دوانی اُٹھے اتنے کا ویلو بھیں وہ آنے وہ اور تین اور نذرانے کے بھی حاضر کروں گا ۱۲

[4] وہ دیکھئے ٹھیک دے گئی ۔ اس وقت سے پہلے کا لفظ صاف بتا رہا ہے کہ اب مناظرہ بالیہ سننے سے خبر ہوئی حالانکہ آپ فرماتے ہیں میں نے سنا ہی نہیں ۱۲

[5] ہدایہ میں صریح روشن بیان واضح تبیان سے آپ کا رد لکھا ہے مگر زیغ زاغ کیں ہدایہ سوجھے بھی ۱۲۔

مفاوضۂ دوم حضرت عالم اہلسنت مدظلہٗ در ردّ کارڈ گنگوہی صاحب رُدّ حیلہٗ عـلہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علٰی رسولہ الکریم

بنظرِ خاص مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی، سلٰم علی المسلمین اجمعین (سلام ہو تمام مسلمانوں پر۔ ت)۔ آپ کا کارڈ مشعرِ رسید مسائل مرسلہ فقیر آیا۔ عجلت ارسال رسید باعثِ مسرت ہوئی مگر ساتھ ہی جواب دینے سے انکار پر حسرت۔ میری آپ کی مخالفت اصول عقائد میں ہے جس میں فقیر بحمد ربہ القدیر جل جلالہ یقیناً حق و ہدیٰ پر ہے۔

الحمد للّٰہ الذی ھدٰنا لھٰذا وما کنّا لنھتدی لولا ان ھدٰنا اللّٰہ لقد جاءت رسل ربنا بالحق [2] لا امکان فیہ للکذب ولا احتمال فیہ للریب فضلاً عن ادعاء فعلیتہ بالکفر المطلق۔

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس نے ہمیں اس کی ہدایت عطا فرمائی اور ہم ہدایت نہ پاتے اگر اللہ تعالٰی نے ہمیں ہدایت نہ دی ہوتی۔ تحقیق ہمارے رب کے رسول ہمارے پاس حق کے ساتھ آئے، یہ حق ہے اس میں جھوٹ کا کوئی امکان نہیں اور نہ ہی شک کا کوئی احتمال ہے چہ جائیکہ اس میں جھوٹ کی فعلیت و وقوع کا دعوٰی کیا جائے جو کفر خالص ہے۔ (ت)

مگر یہ مسئلہ دائرہ محض فرعی فقہی ہے فقہ میں فقیر بھی بحمدہ تعالٰی حنفی ہے اور آپ بھی اپنے آپ کو حنفی کہتے ہیں، تو ان مسائل کو اُن جلائل پر قیاس کرکے پہلو تہی کرنے کی حاجت نہیں۔ آپ کا جواب کہ مسئلہ حلت غراب موجودہ دیار میں مجھے کسی قسم کا شبہہ یا خلجان ہے جس کے دفع کے لئے مزید تحقیق کی ضرورت ہو، سوئے اتفاق سے سخت بے محل واقع ہوا، فقیر نے کب کہا تھا کہ آپ کوّے کے مسئلے میں حالتِ شک میں ہیں بلکہ صاف لفظ تھے کہ بغرض رفع شکوک عوام و

عـلہ یعنی رد کیا گیا کوّے کو اُن کا حلال کہنا ۱۲۔

۲؎ القرآن الکریم ۷/ ۴۳

وثیز حلال وحرام خاص آپ سے بعض امور مسئول اور آپ کی نسبت یہ الفاظ تھے۔ ضرور ہے کہ آپ
اس مسئلے کے تمام اطراف وجوانب پر نظر ڈال چکے اور جمیع مالہ وما علیہ پر کال چکے ہوں گے تحقیق تنقیح تطبیق
ترجیح سبھی کچھ کرلی ہوگی۔ جن سے صاف روشن تھا کہ آپ کو حلت میں شاک ومتردد نہ جانا تو آپ کے خیال
کے لئے یہ مراسلہ بھیجا۔ آپ کو شک نہیں عوام کو تو شکوک ہیں، مسلمانوں میں اختلاف پڑا ہے، آتش خصام
شعلہ زن ہے، ایک طائفہ آپ کا معتقد آپ کے فتوے سے حلت کا معتقد ہے تو کیا رفع نزاع بین المسلمین
سے آپ کو غرض نہیں۔ بنگاہ انصاف صاف ہو تو یہ جواب بے محل ہی نہیں بالکل برعکس آیا آپ اس مسئلے
میں حالت شک میں ہوتے تو یہ جواب کچھ قرین قیاس ہوتا کہ میں اس میں کیا کہوں میں تو خود متردد و شک میں
پڑا ہوں اور جب کہ آپ کو حکم شرعی تحقیق ہے شبہہ وخلجان اصلاً باقی نہیں تو جو آپ کے خیال میں خلاف حق
پر ہیں حلال خدا کو حرام جانتے ہیں آپ پر لازم ہے کہ حق ان پر واضح کیجئے، نہ کہ بعد سوال بھی جواب نہ دیجئے،
دیکھئے تو خود آپ کے معتقدین اسی مذکور اشتہار پرچہ دوم میں کیا کہتے ہیں، حق میں بطلان کے ملانے کی
کوشش جن کی طرف سے ہوتی ان کو جواب دینے اور عین وقت پر دودھ پانی علیحدہ کر دینا فرض منصبی۔
آپ اس مراسلۂ فقیر کو مسئلہ دائرہ میں سوال سائل کہیے یا مناظرۃً مقابل یا لا و لا یعنی کچھ نہ کھلا۔
برتقدیر اول اس جواب کا حسن آپ خود جان سکتے ہیں جسے یہ کہیے کہ دلیل شرعی سے مسئلہ شرعیہ کی
تحقیق پوچھتا ہے اس کا یہ کیا جواب ہوا کہ ہمیں تحقیق ہے۔ جی وہ آپ کی اسی تحقیق ہی کو پوچھتا ہے کہ
کیا ہے ان شبہات کا اس میں کیونکر انتفا ہے نہ یہ کہ آپ کو تحقیق ہے یا نہیں۔ ما و ھل کے مقاصد
میں فرق نہ کرنا عامی سے بھی بعید ہے نہ کہ مدعیان علم۔ برتقدیر ثالث جو کلام آپ نے نہ سنا نہ سمجھا
اس پر جزافاً یہ جواب کیسا ہے سنئے سمجھے کیونکر معلوم ہو کہ اس نے کیا کہا اور آپ کو جواب میں کیا کہنا
چاہئے۔ رہی تقدیر ثانی یعنی گمان مناظرہ اس پر بھی یہ نہایت عجاب۔ کیا حلت غراب موجود پر کوئی نص
قطعی آپ کے پاس تھی یا جانے دیجئے خاص ان کووں کا نام لے کر ائمہ مذہب نے حکم حل دیا تھا جس کے
سبب آپ کو ایسا تیقن کلی تھا کہ مناظرہ کا کلام بھی سننے کا دماغ نہ ہوا اگر ایسے یقینی ہوتا درکنار یہاں
سرے سے اپنے صغریٰ ہی پر آپ کسی کتاب معتمد کا نص نہیں دکھا سکتے مثلاً عقعق کو کتابوں میں اختلافی
حلال ضرور لکھا مگر یہ کس کتاب میں ہے کہ کوے جن میں گفتگو ہے عقعق ہیں، یہ تو آپ یا آپ کے
اساتذہ نے اپنی اٹکلوں ہی سے ٹھہرا لیا ہوگا پھر اٹکلوں پر ایسا تیقن کہ مطلق شبہہ نہیں
اصلاً خلجان نہیں مزید تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں مناظر کی بات سنیں گے بھی نہیں یہی ہے۔ کیا کلمۃ الحق

ضالۃ المؤمن[1] (حکمت کی بات مومن کی گمشدہ میراث ہے۔ ت) نہیں، کیا آپ یا آپ کے اساتذہ کی اشکل میں غلطی ممکن نہیں آپ کے معتقدین تو اسی اشتہار خراب پرچہ اڑانے میں آپ کی خطا نہیں نگاہ عوام میں ہلکی ٹھہرانے کے لئے حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والثناء تک بڑھ گئے کہ حضرت مولانا گنگوہی بشر ہیں اور بشریت سے اولیاء کیا معنی انبیاء علیہم السلام بھی خالی نہیں حالانکہ ایسی جگہ اکابر کو ضرب المثل بنانا سوءِ ادب ہے اور قائل مستحق تعزیر شدید، شفا شریف میں ہے:

الوجہ الخامس ان لا یقصد نقصا ولا یذکر عیبا ولا سبا لکنہ ینزع بذکر بعض اوصافہ علیہ الصلوٰۃ والسلام او یستشہد ببعض احوالہ علیہ الصلوٰۃ والسلام الجائزۃ علیہ فی الدنیا علی طریق ضرب المثل والحجۃ لنفسہ او لغیرہ او علی التشبہ بہ او عند ھضیمۃ نالتہ او غضاضۃ لحقتہ کقول القائل ان قیل فی السوء فقد قیل فی النبی او کُذِّبتُ فقد کُذِّبَ الانبیاء، او انا اسلم من السنۃ الناس ولم تسلم منہم انبیاء اللہ، وانما اکثرنا بث ھذا مع استثقالنا حکایتہا لتساھل کثیر من الناس فی ولوج ھذا الباب الضنک وقلۃ علمہم بعظیم ما فیہ من الوزر یحسبونہ ھینا

بے ادبی کی پانچویں صورت یہ ہے کہ قائل نہ توہین کا ارادہ کرے نہ ہی کوئی برائی یا دشنام زبان پر لائے مگر ذکر بعض اوصاف نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف جھکے یا بعض احوال کہ حضور پر دنیا میں روا تھے دستاویز بنائے ضرب المثل کے طور پر یا اپنے یا دوسرے کے لئے حجت لانے یا حضور سے تشبیہ دینے کو یا اپنے یا دوسرے پر سے کسی نقص یا قصور کا الزام اٹھاتے وقت جیسے قائل کا کہنا کہ مجھے بُرا کہا گیا تو نبی کو بھی تو لوگ بُرا کہتے تھے یا مجھے جھٹلایا تو لوگوں نے انبیاء کی بھی تکذیب کی ہے یا میں لوگوں کی زبان سے کیا بچوں کہ انبیاء تک اُن سے سلامت نہ رہے (امام فرماتے ہیں ہم نے یہ الفاظ باآنکہ ان کی نقل ہم پر گراں تھی اس لئے بکثرت ذکر کئے کہ بہت لوگ اس تنگ دروازے میں گھس پڑنے کو سہل سمجھے ہوئے ہیں اور اس میں جو سخت وبال ہے اس سے کم واقف ہیں اسے آسان

---

[1] جامع الترمذی ابواب العلم باب ماجاء فی فضل الفقہ علی العبادۃ امین کمپنی دہلی ۲/ ۹۳
سنن ابن ماجہ ابواب الزہد باب الحکمۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ص ۳۱۸

وهو عند الله عظيم، فان هذه كلها وإن لم تتضمن سبا ولا اضافت الى الملئكة والانبياء نقصا ولا قصد قائلها غضا فما وقر النبوة ولا عظم الرسالة حتى شبه من شبه فى كرامة نالها او معرة قصد الانتفاء منها او ضرب مثلا بمن عظم الله خطره فحق هذا ان درئ عنه القتل الادب والسجن وقوة تعزيره بحسب شنعة مقاله[1] اهـ مختصرا۔

جانتے ہیں اور وہ اللہ کے نزدیک سخت بات ہے، تو یہ اقوال اگرچہ دشنام پر مشتمل ہیں نہ ان میں انبیاء وملائکہ علیہم الصلوٰۃ والسلام کی طرف کسی نقص کی نسبت ہے نہ قائل نے تنقیص شان کا ارادہ کیا پھر بھی اس نے نہ نبوت کا ادب کیا نہ رسالت کی تعظیم کہ جن کے شرف کو اللہ عزوجل نے عظمت دی اُن کے ساتھ اپنی دو آن کو تشبیہ دی کسی فضیلت میں کہ اُسے ملی یا کسی نقص کا الزام اٹھانے کو یا اُن کے ذکر پاک کو ضرب المثل بنایا تو ایسے سے اگر قتل دفع بھی کریں تو وہ تعزیر و قید اور اپنے قول کی بُرائی کے لائق سخت سزا کا مستحق ہے ۱۲ (ت)

خیر یہ باتیں تو وہ جانتے ہیں جنھیں حق سبحٰنہ وتعالٰی نے اپنے محبوبان کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کا حسن ادب بخشا ہے۔ کلام اس میں ہے کہ انبیاء تک کا آپ کی خاطر یوں ذکر لایا جائے تو سخت عجب ہے کہ آپ کا خیال اس سے بڑھ کر اپنے آپ یا اپنے اساتذہ کو بالکل بشریت سے خالی جانے، میرے پاس آپ کی مُہری تحریر ہے جس میں آپ نے بزعم خود یہ مان کر کہ کتب فقہ میں اُلّو کو حلال لکھا ہے پھر اُن کے حکم کو محض غلط کہا اور فقہاء کو بے تحقیق کے حکم شرعی لکھ دینے کی طرف نسبت کر دیا اسی کو یاد کر کے آپ نے مناظرہ کا کلام بگوش ہوش سُنا ہوتا کہ جیسے اگلے فقہائے کرام نے آپ کے زعم میں اُلّو کی حلت بے تحقیق لکھ دی شاید یونہی کتے کے باب میں آپ کو اور آپ کے اساتذہ کو دھوکا لگا اور بے تحقیق حرام کو حلال سمجھ لیا ہو، یا آپ اور آپ کے اساتذہ بشریت سے بالکل خالی سہی یہ خطا بھی فقہا ہی کے ماتھے جائے شاید انھیں نے اُلّو کی طرح کتے کو بھی حلال لکھ دیا ہو، مناظرہ کے کلام سے کشف خطا ہو، اس کی بدولت حق کی معرفت عطا ہو۔ غرض اصلًا نہ سُننا اور یہ جواب دے دینا کہ یہی تحقیق ہے کسی وجہ پر کوئی معنی نہیں رکھتا، مجھے معلوم نہیں کہ یہ لاتسمعوا لهذا (اس کو نہ سنو۔ ت) کا صیغہ آپ کی طبیعت کا تقاضا یا معتقدین کا

---

[1] الشفاء بتعریف حقوق المصطفٰی القسم الرابع الباب الاول فصل الوجہ الخامس الشرکۃ الصحافیۃ ۲/ ۲۲۸ تا ۲۳۰

مشورہ تھا آپ نے سُنا ہو جب ہرقل کے پاس فرمانِ اقدس پہنچا اور اس نے پڑھا یا پڑھوایا اور اس کا بھائی یا بھتیجا مانع آیا تو اس نے کیا جواب دیا ہے، یہ کہا انك لضعیف الرأی اتریدان ارمی الکتاب قبل ان اعلم ما فیہ[1] تو حقیر ناقص العقل ہے کیا تو یہ چاہتا ہے کہ میں بے مضمون معلوم کئے خط ڈال دوں، ہرقل اگرچہ نبوت اقدس سے آگاہ تھا مگر اسے اظہار نہ کرتا تھا ایک عام تہذیب کی بات بتا کر اس احمق کا رد کیا مدعی تہذیب وعقل اسلامی کو ایک نصرانی کی فہم وانسانیت سے کم نہ رہنا چاہیے ہاں یناقِ ازرق احمر احمق کی رائے پسند ہو تو جدا بات ہے، رہا آپ کا فرمانا کہ بحث ومباحثہ مناظرہ مجادلہ کا نہ مجھے شوق ہوا نہ اس قدر فرصت ملی، اور اسی بنا پر یہ جبروتی حکم کہ میں نے آپ کا مسئلہ بھی نہ سُنا ہے اور نہ سننے کا قصد ہے، براہین قاطعہ تو خاص رد ومجادلہ کا رسالہ ہے اس کی تقریظ میں آپ لکھتے ہیں، احقر الناس رشید احمد گنگوہی نے اس کتاب کو اول سے آخر تک بغور دیکھا[2]، مناظرہ ومباحثہ کا شوق نہ ہونا اگر تحریرات مناظرہ نہ دیکھنے کو مستلزم تو اتنے حجم کا طومار حرف بحرف بغور آپ نے کیونکر دیکھا اور مستلزم نہیں تو فقیر کا ایک ورق کا رسالہ سننے سے کیوں اجتناب ہوا، اگر کہئے کہ وہ رسالہ پسند تھا یہ ناپسند لہذا اسے بغور دیکھا اسے بیغوری سے بھی نہ سُنا تو صراحۃً واضح تو نسبت پسند وناپسند دیکھے سننے پر متفرع ہے بے دیکھے سُنے رجماً بالغیب استحسان واستہجان کس تراب کی تعبیر سمجھا جائے۔ علاوہ بریں مناظرہ میں خود آپ کے چند اوراقی رسائل مثل ردالطغیان ورسالہ تراویح وہدایۃ الشیعہ چھپے ہیں مگر یہ کہئے کہ بحمد اللہ تعالٰی فرق یہی ہے جس کا پتہ دق وبے شوق مبتنی ہے یعنی نہ ہر جاے مرکب الی آخرہ۔ آپ کا فرمانا کہ میں نے آپ کا مسئلہ نہ سُنا۔ الخ

خاطر سے یا لحاظ سے میں مان تو گیا

بگڑ کا رڈ دیکھنے والے اس پرچے اور کہتے ہیں، یہ فرمانا کہ بندہ نے اس وقت تک کوئی اس مسئلہ میں نہ کوئی موافق تحریر سنی ہے نہ خلاف نہ آئندہ ارادہ سننے کا ہے مجھے اس وقت سے پہلے یہ بھی خبر نہ ہوئی تھی کہ اس مسئلہ میں کوئی تحریر کسیطرف سے چھپی ہے اُسی امر کی پیشبندی ہے جو مراسلہ کے سوال اول میں معروض ہوا تھا کہ وہ دونوں پرچے مذکورہ آپ کی رائے سے ہیں یا بالائی لوگوں نے بطور خود شائع کئے علی الثانی ان کے سب مضامین آپ کو قبول ہیں یا کل مردود یا بعض بحال سکوت وہ پرچے آپ ہی کے قرار پائیں گے، ظاہر یہی ہے کہ آپ نے ضرور یہ شوق سنیں اور اُن سے مفر اصلاً نظر نہ آئی سوا اس صورت کے کہ سرے سے کانوں پر ہاتھ دھرلے کہ میرے کان تک انکی

---

[1] شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ المقصد الثانی الفصل السادس دار المعرفۃ بیروت ۳/۳۳۹

[2] البراہین القاطعۃ تقریظ رشید احمد مطبع [illegible] ص [illegible]

خبر بھی نہ پہنچی مضمون سننا تو بڑی بات ہے میں کیسے کہہ دوں کہ مقبول ہیں یا مردود، اور واقعی قبول کرنے میں سارا بار اپنے سر آتا تھا اور نہ قبول کرنے میں معتقدین کا دل دکھتا بلکہ غالباً اپنا ہی ساختہ پرداختہ باطل ہوتا تھا ناچار سوا اس انکار کے علاج کیا تھا ورنہ کیونکر قرین قیاس ہو کہ آپ کا مسئلہ آپ کا معاملہ آپ کا فرقہ آپ کا سلسلہ شہروں شہروں وہ شور و غلغلہ اور آپ کانوں کان خبر نہیں، طرفہ یہ کہ آپ خود اسی کارڈ میں فرمارہے ہیں نفس مسئلہ مجھے ہزاروں مرتبہ مجھ سے کسی نے پوچھا اور میں نے بتلادیا اب نہ معلوم پچاس سال کے بعد یہ غل شور کیوں ہوا۔ غل شور کی خبر ہے مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ غل کیا اور کس پیرایہ میں ہے۔ لطف یہ کہ معتقدین معرض بیان میں سکوت سے عرفاً اقرار دے چکے کہ ان کے مضامین آپ ہی کی تعلیم ہیں تتمیہ تحفۂ ہند کے اسی بیان پر کہ یہ کچھ اعتراضات مجوزین اکل زاغ پر ہذا کے ہیں جو غالباً ان کے کسی تعلیم دہندہ نے ہدایت فرمائی ہے جن کے ارشاد کے موافق بحکم ع[1]

بے سجادہ رنگین کن گرت پیر مغاں گوید

(شراب سے ساتھ مصلی رنگین کر لے اگر پیر مغاں کہے۔ت)

اس موذی خبیث زاغ کا کھانا اس فرقے نے اختیار کیا ہے۔ آپ کو معلوم ہو کہ یہ پیر مغاں باتفاق فریقین آپ ہی ہیں خود آپ کے معتقدین پر چہ اولیٰ میں فرماتے ہیں، شک نہیں کہ حضرت مولانا گنگوہی بشر ہیں لیکن یہ کون سعادت مندی ہے کہ بلا سوچے سمجھے ایسے پیر مغاں فقیہ مسلم پر اعتراض کر بیٹھے، واویلا زمانہ غافل و مدہوش خنجروں میں یہ شور و خروش اور پیر مغاں در خواب خرگوش۔ خیر یہ تو آپ جانیں یا آپ کے مرید، کلام اس میں ہے کہ ضمیمہ تحفہ کا یہ کلام تردید والوں نے دیکھا اور آپ کا تبریہ نہ کیا اب ظاہر تو یہ ہے کہ جو ظاہر تھا وہ ظاہر ہو لیا ع

نہاں کے ماند آں رازے الخ

(وہ راز پوشیدہ کیسے رہ سکتا ہے۔ت)

کتب متداولہ درسیہ سے کوّا حلال ہونے کا ادعا اسی وقت تک سزا ہے کہ جواب سوالات سے دامن کھینچا ہے، مگر وہ ادھر سوال کا صاف صاف جواب بے پیچ و تاب دیتے ہی تو یوں تعالیٰ لکھا جاتا ہے کہ یا غراب البین یالیت بینی و بینك بعد المشرقین (اے فراق کے کوّے! کاش میرے اور تیرے درمیان مشرق مغرب جتنا فاصلہ ہوتا۔ت) آپ فرماتے ہیں، صرف یہ کارڈ آپ کے رفع اشتباہ کے لئے بھیجا ہے ورنہ اس کی بھی حاجت نہ تھی۔ میں کہتا ہوں حاجت تو کوّا کھانے کی بھی نہ تھی آپ کو

---

[1] دیوان حافظ سب رنگ کتاب گھر دہلی ص ۲۹

واقع ہوئی یا مسائل شرعیہ کا جواب دینے کی ضرورت ہے تقریر بالا یاد کیجئے تحریر تو آپ کے عندیہ کا ضروری جواب تھا جس سے مقصود مسئلہ شرعیہ میں وضوح حق کا فتح باب تھا اگرچہ آپ بنظر مخالفت اسے اپنے کارڈ کا رد سمجھیں بلکہ گلوے کارڈ پر کا رد جانیں مجھے اس سے بحث نہیں مجھے اپنی نیت معلوم ہے میں آپ سے پھر گزارش کرتا ہوں کہ مسلمانوں میں فتنہ پھیلانے سے رفع اختلاف بھلا ہے آپ کا معتقد گروہ دوسرا قرآن سے کے تو نہیں سنتا آپ کی بے دلیل کی سنتا ہے اور وہ خود بھی اشارے اشارے میں کہہ چکا کہ ہمارے مولوی سے طے ہو جانا اولٰی ہے اور اب تو آپ کو پچاس برس سے یہ مسئلہ چھان رکھنے کا ادعا ہے اور آپنے اساتذہ سے بھی تحقیق کر لینا لکھا ہے دوسرا آپ سے صرف وضوح حق کے لئے سوالات شرعیہ کر رہا ہے اور حق سبحٰنہ وتعالٰی نے قرآن عظیم میں حق صاف بیان فرمانے کا عہد لیا ہے، قال تعالٰی:

واذ اخذ اللّٰه میثاق الذین اوتوا الکتٰب لتبیننه للناس[1]

اور یاد کرو جب اللہ تعالٰی نے عہد لیا ان سے جنہیں کتاب عطا ہوئی کہ تم ضرور اُسے لوگوں سے بیان کر دینا۔ (ت)

پھر سوالات نہ سننے اور جوابات نہ دینے کی وجہ کیا ہے آپ مناظرہ کا خوف نہ کیجئے میں اطمینان دلاتا ہوں کہ یہ سوالات مخاصمانہ نہیں صرف ظہور حق کے لئے ہیں، آپ کا کارڈ پانچویں دن بعد ظہر آیا آج رجسٹری کا وقت نہیں یہ خط ان شاء اللہ تعالٰی کل رجسٹری شدہ حاضر ہوگا سہ شنبہ ۱۲ شعبان تک جواب جلد سوالات تین روز آئندہ میں آنے کا مژدہ یا تعیین مدت کا وعدہ ملے ورنہ فقیر اتمام حجت کر چکا ہے سوالات شرعیہ کا جواب نہ دینے اور مسلمانوں میں اختلاف ڈال کر الگ ہو بیٹھنے کا مطالبہ حشر میں جو ہوا تو جب ہوگا یہاں بھی عقلاً اس پہلو تہی کو جواب سے عجز پر محمول کریں گے آئندہ اختیار بدست مختار، جواب میں جلد شرائط امر اسئلہ سابقہ ملحوظ رہیں اور سوال اول کا جواب دینے کو وہ دونوں پرچے اور جو تحریرات چھپی ہوں امر دینی ورفع نزاع مسلمین کے لئے ایک گھڑی بھر کی کلفت اٹھا کر براہین قاطعہ کی طرح اول سے آخر تک بغور سُن لیجئے اور جلد جواب دیجئے۔

واللّٰه یقول الحق وھو یھدی السبیل وحسبنا اللّٰه ونعم

اور اللہ تعالٰی حق ارشاد فرماتا ہے اور راستہ دکھاتا ہے اور ہمیں اللہ تعالٰی کافی ہے اور

---

[1] القرآن الکریم ۳ / ۱۸۷

الوکیل وصلی اللہ تعالٰی علی السید الجلیل وآلہ وصحبہ اولی التبجیل اٰمین والحمد للہ رب العٰلمین۔

وہ کیا اچھا کارساز ہے۔ اللہ تعالٰی درود نازل فرمائے بزرگی والے سردار پر اور آپ کی آل اور آپ کے صحابہ پر جو لائق تعظیم ہیں۔ اے اللہ! ہماری دعا قبول فرما اور تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کیلئے جو کل جہانوں کا پروردگار ہے۔ (ت)

41

فقیر احمد رضا قادری عفی عنہ
یازدہم شعبان معظم ۱۳۲۰ھ

رسالہ

اطائب الصیّب علٰی ارض الطیّب

١٣١٩ھ

(طیّب (عرب صاحب) کی زمین پر بہت پاکیزہ بارش)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الذی نصر المقلدین للائمۃ المجتہدین بالاحسان فی الدین علی لئام المعاندین واظہر عجز المفسدین وجہل الابلدین الغیر الفارقین بین المحدث والمحدث والصلوۃ والسلام علٰی سید الانام وسند الکرام وآلہ العظام وصحبہ الفخام وائمۃ الاسلام واولیاء الاعلام المتصرفین باذنہ فی الارواح والاجسام وعلینا بہم یا ذا الجلال والاکرام، اٰمین!

تمام تعریفیں اللہ تعالٰی کے لئے ہیں جس نے احسان کے ساتھ دین میں اجتہاد فرمانے والے ائمہ کرام کے مقلدوں کی مدد فرمائی ان کمینوں پر جو سرکش ہیں اور مفسدوں کے عجز اور روائی و مدنی کے درمیان فرق نہ کرنیوالوں کند ذہنوں کے جہل کو ظاہر فرمایا، اور درود وسلام ہو کائنات کے سردار پر جو کہ کریموں کی سند ہیں اور ان کے عظیم آل واصحاب پر، اور ائمہ اسلام اور اولیاء کرام پر جو اُس کی اجازت سے ارواح واجسام میں تصرف کرنیوالے ہیں اور ان کے صدقے میں ہم پر بھی اے جلالت و بزرگی والے! آمین! (ت)

بعد حمد وصلوٰۃ حضرت عظیم البرکۃ، صاحب حجت قاہرہ وصولت باہرہ وتصانیف زاہرہ مجدد المائۃ الحاضرہ، تاج الفقہاء، غیظ السفہاء، محمود الکلام، محمود الفضلاء، ماحی الفتن، حامی السنن، زین الزمن، حبر شریعت، بحر طریقت، ناصر ملت، حضرت عالم اہلسنت دام ظلہ ومدفضلہ وکثرت احبارہ وکسرت اعدارہ بالنبی الکریم علیہ وعلٰی آلہ الصلوٰۃ والتسلیم نے آخر رسالہ فیض مصنف الامۃ الہ تعالٰی بعجبرالکرام عن کلاب النار میں تمیز سُنّی و وہابی کے لئے چند کلمات مجملہ ارشاد فرمائے کہ جو ان کو مانے وہابیت سے پاک پرسُنّی بن جائے، از انجملہ فرمایا:

[(۴) تقلید ائمہ فرض قطعی ہے بے حصول منصب اجتہاد اس سے رُوگردانی گمراہ بددین کا کام ہے غیر مقلدین مذکورین اور ان کے اتباع واذناب کہ ہندوستان میں نامقلدی کا بیڑا اٹھاتے ہیں محض سفیہان ناشخص ہیں ان کا تارک تقلید ہونا اور دوسرے جاہلوں اپنے سے بھی اجہلوں کو ترک تقلید کا اغوا کرنا صریح گمراہی وگمراہ گری ہے۔

(۵) مذاہب اربعۂ اہلسنت سب رشد وہدایت ہیں جو ان میں سے جس کی پیروی کرے اور عمر بھر اسی کا پیرو رہے کبھی کسی مسئلے میں اس کے خلاف نہ چلے وہ ضرور صراط مستقیم پر ہے اس پر شرعاً کوئی الزام نہیں، ان میں سے ہر مذہب انسان کے لئے نجات کو کافی ہے۔ تقلید شخصی کو شرک یا حرام ماننے والے گمراہ ضالین متبع غیر سبیل المومنین ہیں۔

(۶) متعلقات انبیاء واولیاء علیہم الصلوٰۃ والثناء مثل استعانت ونداء وعلم وتصرف بعطائے خدا وغیرہ مسائل متعلقہ اموات واحیاء میں نجدی اور دہلوی اور ان کے اذناب نے جو احکام شرک گھڑے اور عامۂ مسلمین پر بلا وجہ ایسے ناپاک حکم جڑے یہ ان گمراہوں کی خباثت مذہب اور اسکے سبب انھیں استحقاق عذاب وغضب ہے۔]

ایک بزرگوار تقریباً تینتیس سال سے خاکی رامپور ہیں۔ زبان عوام میں "مولوی طیب عرب" کے نام سے مشہور ہیں، یہیں کچھ پڑھا پڑھایا، انقلاب زمانہ نے پرنسپل بنایا، بیس برس ہوئے ۱۳۲۰ھ سے پہلے حضرت عالم اہلسنت دام ظلہ رامپور تشریف لے جاتے، اس زمانہ میں عرب صاحب کچھ ایسی ہی شُدبُد جانتے اور کچھ عربی بول لیتے۔ خدمت اقدس میں اکثر حاضر آتے، یہی ہندوستانی انگرکھا وغیرہ پہنے ہوتے مگر عرب کہلانے کے باعث حضرت والا اعزاز فرماتے، ہاں اس وضع کے سبب قلب میں اندیشہ تھا کہ دیکھئے ہندوستان کا پانی عرب صاحب پر کیا اثر ڈالے۔ ابھی تو افضل البلاد کی وضع بدلی ہے آگے کیا کچھ پر پرزے نکالے۔ جب ۱۳۲۰ھ میں جناب منشی محمد فضل حسن

صاحب مرحوم مغفور نے انتقال فرمایا حضرت کا رامپور تشریف لے جانا ہوا کہ اُن سے قرابت قریبہ امی زیارت تھی اور جس بندۂ خدا کو فضلِ الٰہی تمام امصار و اقطارِ ہند کے علاوہ بنگالہ و کشمیر و برہما وغیرہ ملکوں کا مرجع فتویٰ بنائے اسے بے ضرورت سفر کی کب فرصت تھی جب سے عرب صاحب کا کچھ حال نہ ملا مگر اُدھر حضرت والا کی فراستِ صادقہ کا رنگ کھلا، پرنسپل نے زور لگایا، عرب صاحب کو مجتہد بنایا، وہ رسالہ مبارکہ کہیں ان بزرگوار نے بھی مطالعہ کیا، تقلیدِ ائمہ کو فرضِ قطعی دیکھ کر نئی مجتہدی کا نشہ سا کچھ دھک سے ہوگیا، حضرتِ والا کی خدمت میں عریضہ لکھا، یہاں سے جواب مع دلائل صواب کا افاضہ اور مجتہدی کی قلعی کھولنے کو بعض سوالات کا اضافہ ہوا عرب صاحب نے جواب تو عاجزانہ قبول کیا مگر سوالوں کا جواب اصلاً نہ دیا بلکہ دوسرے مسئلہ تصرف اولیائے کرام میں سوال کا راستہ لیا، ادھر سے اس کے جواب کا بھی افادہ اور دربارۂ تقلید سلسلۂ سوالات زیادہ ہوا۔ اب عرب صاحب سو گئے۔ اُن سوالوں کو پانچ، ان کو تین مہینے ہو گئے آخر ادھر سے تقاضائے جواب ہوا۔ عرب صاحب کو پیچ و تاب ہوا، تہذیب کے رنگ بدل گئے، بھرے بیٹھے تھے اُبل گئے، کذب و جہل سے کام لیا مگر روزِ موعود گزرا جواب نہ دیا یہاں فضلِ الٰہ ہے، ایسوں ویسوں کی کیا پرواہ ہے، اکناف و اقطار سے ہزاروں مفیدانہ پرچے فیض پاتے ہیں جو معاندانہ ابلیس منہ کی کھاتے ہیں۔ روز افزوں فضلِ باری ہے، یہی کارخانہ جاری ہے ایسوں کا مخاطبہ کیا شے تھا کہ قابلِ اشاعت سمجھا جاتا، خصوصاً وہ خوش فہم جنہیں بدیہیات کا بھی ادراک نہیں، تنبیہ کے بعد بھی احتیاج تأمل سے انفکاک نہیں۔ حضرات ناظرین! ازالۃ العار کی عبارات آپ کے پیشِ نظر ہے ملاحظہ ہو کہ نمبر (۴) میں مطلق تقلید بے تخصیص و تقیید جلوہ گر ہے، تقلیدِ خاص کے بیان میں مستقل جداگانہ پانچواں نمبر ہے۔ یہ مجتہد صاحب ایسے سلیس اردو کلام جدا جدا نمبر تک کے انتظام کو نہ سمجھے اور خطِ اول میں پوچھ بیٹھے کہ آپ تقلید کی کون سی قسم کو فرضِ قطعی فرماتے ہیں (دیکھو اس رسالہ کا صـ)۔

آخر جلیانہ جواب ملا ہو کہ ہم مطلق تقلید کو فرضِ قطعی بتاتے ہیں (دیکھو صـ۱۵) اس پر بھی دوسرے خط میں بولے کہ مجھے آپ کے جواب میں غور و تأمل کرنے سے یہ کھلا کہ آپ نے وہاں مطلق کا حکم لکھا (دیکھو صـ۲۳) انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ع

چہ خوش بود اگر بنا شد آخر نہ اجتہاد ست

(بہت خوب کیوں نہ ہو، آخر اجتہاد ہی تو ہے۔ ت)

مگر معتمدین سے خبر مسموع ہوئی کہ مجتہد صاحب کو خود اپنی تشہیر مطلوب نا ہوئی۔ اس بارے میں اور ان کی

کوئی تحریر چھپنی شروع ہوئی، وہ دو چار ہی دن جاتے ہیں کہ وہ نامطبوع مطبوع ہوتی اس پر یہاں بھی احباب نے مناسب جانا کہ خطوط بعینہا شائع ہوں کہ ناظرین اصل واقعہ پر مطلع ہوں۔ اگر مجتہد صاحب نے کچھ غیرت اجتہاد سے کام لیا، تحریر میں تمام سوالات سے جواب دیا فبہا، یہ رسالہ بعونہ تعالیٰ رسالۂ جواب کا مقدمہ ہوگا اور اگر جوابوں سے راہ کترائی، ہیر پھیر کی بچائی، خارجی باتوں میں اڑان گھائی بتائی تو یہی رسالہ ان کی تحریر کا پیش زد ہوگا کہ حضرت پہلے سوالات کا جواب دیجئے اس کے بعد کچھ کہنے کا نام لیجئے لہذا توکلاً علی اللہ یہ رسالہ جمع کیا اور عموم فائدہ کو خطوط کا سلیس ترجمہ کر دیا، والصلوٰۃ والسلام علی نبی الھدیٰ و الہ وصحبہ دائماً ابداً۔

خطِ اول عرب صاحب بنام نامی حضرت عالم اہلسنت مدظلہ السامی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الی حضرۃ الفاضل العلامۃ الشیخ احمد رضا مدظلہ العالی۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

بعد السؤال عن عزیز خاطرکم نعرفکم بانا قد اطلعنا فی بعض تصانیفک انک تقول ان التقلید فرض قطعی فتعجبت وحق لی ان اتعجب لانی قد قضیت نحوا من ثلثین سنۃ فی خدمۃ طلبۃ العلم فما اهتدیت الی استحباب تقلید فضلا عن وجوبه فکیف بفرضیته لا مطلقا بل فرضیته قطعیۃ فلھذا ارغب الیک ان تعلمنی ادلۃ ذلک وعین لی ای قسم من اقسام التقلید فرضا قطعیا ثم اخبرنی ان علم المکلف بفرضیۃ التقلید کیف یحصل له ابتقلید او

بارگاہ فاضل علامہ حضرت احمد رضا مدظلہ العالی۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ پرسش مزاج گرامی کے بعد ہم جناب کو معرفت کراتے ہیں کہ ہم نے آپ کی بعض تصنیفوں میں آپ کا یہ قول دیکھا کہ تقلید فرض قطعی ہے اس سے مجھے تعجب ہوا اور مجھے سزاوار تھا کہ تعجب کروں اس لئے کہ میں نے تیس برس کے قریب طالبعلموں کی خدمت میں گزاری مجھے تقلید کو مستحب جاننے کی ہدایت نہ ہوئی چہ جائے وجوب پھر کہاں فرضیت وہ بھی مطلق نہیں بلکہ فرضیت قطعیہ، اس وجہ سے میں آپ کی طرف آرزو لاتا ہوں کہ مجھے اس کے دلائل تعلیم فرمائیے اور معین کیجئے کہ تقلید کی کونسی قسم فرض قطعی ہے پھر مجھے بتائیے کہ مجتہدوں میں سے کسی کو کیونکر اختیار کرے؟ آیا تقلید سے یا اجتہاد سے؟ یا بتیرے

باجتهاد ثم اخبرني كيف يختار المجتهد بين التقليد ام باجتهاد هذا، والله يهدينا واياكم الى سبيل الرشاد۔

محمد طيب

۱۴ جمادى الثانى سنة ۱۳۳۱ھ از رامپور

اور اللہ ہمیں اور آپ کو راہِ ہدایت دکھائے۔

محمد طیب

۱۴ جمادی الثانی ۱۳۳۱ھ از رامپور

مفاوضہ اول از حضرت عالمِ اہلسنت مدظلہ الاکمل بجوابِ خطِ اول

بسم الله الرحمٰن الرحيم، نحمده ونصلي على رسوله الكريم۔ الى الفاضل الكامل الشيخ محمد طيب المكي سدده الله بقلب ملكي، اما بعد فاني احمد الله اليك، سلام عليك، وصل الكتاب وحصل الخطاب، غب ما طال امد وتمادى ابد، وظن الوداد ان قد نفد او كان قد، ومما يسر ان البحث طب في امر ديني والسوال عن فرض يقيني واحببت الجواب رجاء الثواب واظهارا للصواب، وقضاء لحق اخوة الاحباب، ولو انك يا اخي رجعت في هذا الى الكلام المبين لاغناك عن مراجعة مثلي من المقلدين كما به تعنيت فيما تمنيت عن الائمة المجتهدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين الم تر الى ربك كيف يقول

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔ بنام فاضل کامل شیخ محمد طیب مکی سددہ اللہ بقلب ملکی۔ بعد حمد وصلوٰۃ میں آپ سے[۱] حمدِ الٰہی بیان کرتا ہوں۔ سلام علیک۔ خط آیا، مخاطبہ لایا، بعد اس کے کہ ایک زمانہ گزرا اور مدتِ دراز نے انقضا پایا اور دوستی نے گمان کر لیا تھا کہ جا چکی یا اب گئی، اور خوشی کی بات یہ ہے کہ گفتگو ایک امرِ دینی میں ہے اور سوال ایک فرضِ یقینی سے، تو میں نے جواب دینا چاہا بامیدِ ثواب و اظہارِ صواب و ادائے حقِ محبتِ احباب۔ برادرم! اگر آپ اس معاملے میں قرآنِ عظیم کی طرف رجوع کرتے تو مجھ جیسے مقلد کی جانب رجوع کی حاجت نہ ہوتی جیسا کہ آپ اپنے خیال میں قرآن فہمی کے باعث حضرات ائمہ مجتہدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے بے نیاز ہو گئے ہیں، آپ نے دیکھا کہ آپ کا رب کیا فرماتا ہے

۱؎ یہ مزاج پرسی کے جواب میں شکرِ الٰہی کا اظہار ہے ۱۲ مترجم

وقوله الحق وماكان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فی الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون[1]، فقد فرض التفقه فی الدين واعفی عنه عامة المؤمنين ولم يترك احدا منهم سدی فانما رشد للتقليد من اهتدی الم تعلم ان للّٰه علی خلقه فرائض لا تترك ومحارم لا تنتهب وحدودا ان تعدّاها فقد ظلم وهلك ولكلها اوجلها شرائط وتفاصيل لا يهتدی اليها الا قليل، وما يعقلها الا العالمون[2]، فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون[3]،

اور اسی کا قول سچا ہے وماکان المؤمنون لینفروا کافۃ الآیۃ یعنی مسلمان سب کے سب تو باہر جانے سے رہے تو کیوں نہ ہوا کہ ہر گروہ سے ایک ٹکڑا نکلتا کہ دین میں فقہ سیکھے اور واپس آکر اپنی قوم کو ڈر سنائے اس امید پر کہ وہ خلافِ حکم کرنے سے بچیں، تو اللہ تعالٰی نے فقہ سیکھنا فرض فرمایا اور عام مومنین کو اس سے معاف فرمایا اور مہمل اور آزاد کسی کو نہیں رکھا ہے تو جو اہلِ ہدایت ہیں ان کو تقلید ہی کا ارشاد ہوا ہے[ع1]۔ کیا آپ نہیں جانتے کہ اللہ عزوجل کے لئے اپنی مخلوق پر کچھ فرض ہیں کہ چھوڑنے کے نہیں کچھ حرام ہیں کہ حرمت توڑنے کے نہیں، کچھ حدیں ہیں کہ جو ان سے آگے بڑھے ظالم ہو اور ہلاکت میں پڑے، اور ان سب یا اکثر کے لئے شرطیں اور تفصیلیں ہیں جنھیں گنتی ہی کے لوگ جانتے ہیں اور ان کی سمجھ نہیں مگر عالموں کو، تو اہلِ ذکر سے مسئلہ پوچھو اگر تمھیں علم نہ ہو۔ بلکہ آپ اپنی

ع۱ یعنی جب احکام الٰہیہ ہر عام وعامی پر ہیں آزاد کوئی نہ چھوڑا گیا اور فقہ سیکھنے کو صاف فرمادیا کہ سب سے نہیں ہوسکتا ہر گروہ سے بعض اشخاص سیکھیں اور اپنی قوم کو احکام بتائیں کہ وہ مخالفتِ حکم سے بچیں تو صاف صاف عام لوگوں کو ان فقیہوں کی بات پر چلنے کا حکم ہوا اور اسی کا نام تقلید ہے جس کی فرضیت قرآن عظیم کی نص قطعی سے ثابت ہوئی ۱۲ مترجم۔

۱؎ القرآن الکریم ۹/۱۲۲

۲؎ " " ۲۹/۴۳

۳؎ " " ۱۶/۴۳

بل لو رجعت الی نفسك لالفيت عندك
هذا كمثل امسك وانا اجيرها
بالله ان تبهت او تكابر او تتعامى
عن البديهة وهو ان اهو سئلها
هل لله سبحانه وتعالى على العباد
ما لا يدرك علمه اول ما يدرك
الا بنص او اجتهاد فان ابت
فمنكرا انت وان سلمت سلمت
واسلمت فسلها اترى الناس
كلهم عالمين بما لهم وعليهم
من امور الدين لاحاطتهم
جميعا بمعانى النصوص و
اقتدرهم طرا على استنباط
المسكوت عن المنصوص فان
عمت فقد عميت وان
احجمت فقد هديت فسلها
عن الذين لا يعلمون و
لا يبصرون ولا على الاجتهاد
يقتدرون أولئك متروكون
سدى فان انعمت فقد
ضللت الهدى وان ابصرت فانكرت

عقل ہی کی طرف رجوع لاتے تو اپنی اس آئندہ[1]
کل کو گزشتہ کل کی طرح پاتے اور میں آپ کی
عقل کو خدا کی پناہ میں دیتا ہوں اس سے کہ
انہونی جوڑے یا ڈھٹائی کرے یا چھکے چھپانہ
مادہ تمام سے اندھی بنے اپنی عقل ہی سے پوچھئے
کیا اللہ تعالیٰ کے لئے بندوں پر کچھ ایسے احکام
ہیں یا نہیں کہ ابتداً ان کا علم بغیر تصریح شارع
یا اجتہاد مجتہد کے حاصل نہیں ہوتا۔ اگر وہ انکار
کرے تو واجب الانکار شناعت لائی اور اگر
مانے تو سلامت رہی اور طاعت لائی۔ اب
اس سے پوچھئے کیا تیرے خیال میں تمام آدمی
حلال و حرام و جائز و واجب دین کے جتنے
احکام ان پر ہیں سب کے عالم ہیں نصوص شریعت
کے معانی کا سب کو احاطہ ہے۔ منصوص سے
مسکوت کا حکم پیدا کرنے پر سب کو قدرت ہے
پس اگر وہ تعمیم کرے تو یقیناً اندھی ہے اور اس
سے باز رہے تو ضروری ہدایت ہے۔ اب
اس سے ان کا حکم پوچھئے جنھیں نہ علم ہے
نہ بصیرت نہ اجتہاد کی قدرت، کیا وہ شتر بے مہار[2]
بنا کر چھوڑ دیئے گئے ہیں؟ اگر ہاں کہے تو قطعاً
گمراہ ہوئے اور اگر آنکھ کھولے اور بے مہاری

---

[1] آئندہ کل کا حال مخفی ہے اور گزشتہ کا ظاہر یعنی دل ہی میں سوچتے تو تقلید کی فرضیت کہ آپ پر مخفی ہے ظاہر ہو جاتی ۱۲ مترجم

[2] یعنی ان پر شریعت کے کچھ احکام نہیں ۱۲ مترجم

فسلها مالهم من السبيل الى ان
يعلموا احكام الجليل اان يروا
بانفسهم وهم لايبصرون ويستنبطوا
وهم لايقدرون او يرجعوا الى
العلماء المرشدين فيعتمدون
عليهم فی امور الدين ويعلموا
بقولهم منقادين فان بالاول
اجابت فقد بهتت وخابت
لا يكلف الله نفسا الا وسعها[1] وان
ابت وابت الى الأخر اصابت و
وقد وجدت ضالة ضلت عنها،
ثم من العجب سؤالك عما يسأل
عنه مثلك ان علم المكلف
بفرضية التقليد كيف يحصل له
اباجتهاد او بتقليد فلقد قصرت
ولا قصر وعممت الحصر حيث لا حصر
اما علمت ان الضروری فی غنیة عنهما
جميعا لغنی البين ان كل مسلم يعلم
ضرورة من الدين علما لايخالطه ظن و
لا تخمين ان لله عليه فرائض ومحرمات
وحدودا وتكليفات ويعلم منهم من
لا يعلم علما وجدانيا ان لايعلم وانه
لا يقدر ان يعلم الا ان يعلم

انکار کرے تو اب اس سے پوچھئے کہ ان کے لئے
احکام الٰہی جاننے کی کیا سبیل ہے آیا یہ کہ
خود دیکھیں حالانکہ وہ نگاہ نہیں رکھتے۔ اجتہاد
کریں حالانکہ قدرت نہیں رکھتے یا یہ کہ ہدایت و
ارشاد والے علماء کی طرف رجوع لائیں، امور دین
میں ان پر اعتماد کریں جو وہ فرمائیں مطیع ہو کر اس پر
کاربند رہیں۔ اگر جواب میں پہلی بات کہی تو
یقینا بہتان اٹھاتی ہے اور نامراد رہی، اور اگر
اس سے انکار کرکے دوسری طرف پلٹی تو راہ صواب
پر آئی اور جیسے گم شدہ کا مکان نہ جانتی تھی اسکی
ملاقات پائی، پھر عجب بات ہے آپ کا ایسے
امر سے سوال جسے آپ جیسا دریافت نہ کرتا کہ
مکلف کو تقلید فرض ہونے کا علم اجتہاد سے ہے
یا تقلید سے، آپ نے قصر کیا اور قصر نہ تھا
اور حصر کیے جہاں حصر نہ تھا۔ کیا آپ کو خبر نہیں
کہ بدیہی بات اپنے جاننے میں ان دونوں سے
یکسر بے نیاز ہے۔ کیا ہر مسلمان بالبداہۃ ایسے
یقین سے جس میں کسی گمان و تخمین کی آمیزش
نہیں اپنے دین کا یہ حکم نہیں جانتا کہ اللہ عزوجل
کے لئے اس پر کچھ فرض ہیں کچھ حرام کچھ حدیں ہیں
کچھ احکام، اور ان میں جو جاہل ہے وہ اپنے
وجدان سے جانتا ہے کہ جاہل ہے اور یہ کہ
جب تک اسے بتایا نہ جائے خود جان لینے

---

[1] القرآن الکریم ۲/۲۸۶

ویعلم ان لا براءة ذمة الا
بالعمل ولا عمل الا بالعلم ولا علم
الا لمن تعلم فینقدح فی ذهنه
بداهة ان علیه سؤال من اذا سئل
هدی وعلم هذا سیدنا رسول الله
صلی الله تعالٰی علیه وسلم قائلا
وقوله اصدق مقال الا سألوا اذ لم
یعلموا فانما شفاء العی السؤال[1]
وقد تواتر ذلك من لدن الصحابة
رضی الله تعالٰی عنهم وهلم جرا
تواتر کتابة الصلوات وسائر المکتوبات
علانیة وجهرا بل هو امر
مجبول علیه اجبال البشر من
أمن منهم ومن کفر فتری عوام
کل فرقة تأتی علماءها واطباءها
وتسأل دواء داء جهلها من تحسبهم
اطباءها علماء من لدیهم
بانه القاضی ما علیهم فاسألهم
ابتقلید کان ام باجتهاد
فسیأتیك بالاخبار من لم تزوده
بالازواد او انت بنفسك انبئنی

سے عاجز ہے اور خوب جانتا ہے کہ بے عمل
کے چھٹکارا نہیں اور بے علم عمل کا یارا نہیں
اور بے سیکھے علم نہ آئے گا تو بداہۃً اس کے ذہن
میں خود آجائے گا کہ اس پر ایسے سے پوچھنا لازم
ہے جو مسئلہ بتا کر ہدایت فرمائے اور یہیں ہمارے
مولا رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم فرماتے
ہوئے اور ان کا ارشاد ہر قول سے زیادہ
سچ ہے الا سألوا الحدیث یعنی کیوں نہ پوچھا
جب خود نہ جانتے تھے کہ عجز کا علاج تو سوال
ہی ہے۔ اور بے شک وہ زمانہ صحابہ کرام
رضی اللہ تعالٰی عنہم سے آج تک برابر فرضیت
نماز و دیگر فرائض کی طرح علانیہ و ظاہر متواتر ہے
بلکہ وہ ہر انسان کی جبلّی بات ہے خواہ وہ مومن ہے
خواہ کافر ہے لہٰذا ہر گروہ کے عوام کو دیکھو گے کہ
اپنے یہاں کے اہل علم و دانش کے پاس آتے
اور جنہیں اپنا طبیب سمجھتے ان سے مرض جہل کی
دوا پوچھتے ہیں اس لئے کہ وہ یقیناً اپنے دل
سے جان رہے ہیں کہ ہم اسی طور پر اپنے فرض سے
ادا ہوں گے اب ان سے پوچھئے یہ تقلید سے تھا یا
اجتہاد سے، عنقریب تمہیں وہ خبریں لا کر دے گا
جسے تم نے توشہ نہ بندھوا دیا تھا یا آپ خود ہی

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب المجدور یتیمم آفتاب عالم پریس لاہور ۱/۴۹
سنن الدارقطنی " باب جواز التیمم لصاحب الجراح حدیث ۳ دار المعرفۃ بیروت ۱/۱۹۵
مشکوٰۃ المصابیح باب التیمم الفصل الثانی قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۵

عن قولك لی ای رغب الیك ان تعلمنی وانا عائذ باللہ ان یکون سؤالك سؤال متعنت عنید بل سؤال طالب للحق مستفید فباجتہاد اتیتنی ام بتقلید فان الامر دین والعبث فیہ من صنیع المفسدین فلیس عن اعتقاد حکم محید ولا اعتقاد الا عن منشأ سدید وقد انحصر فی الاجتہاد والتقلید ثم اذ لم تہتد وانت تخدم الطلبۃ منذ ثلثین عاما الی دلیل یدلك علی استحباب التقلید فضلا عن وجوبہ فضلا عن افتراضہ قطعا وابراما فسواء علیك ان یکون عندك حکم فی القضیۃ من تحریم اوکراھۃ او اباحۃ شرعیۃ وانت شاك فیما ھنالك او شاك و شاك فی انك شاك ایا ما کان فلا محید لك من تجویز جواز ترك التقلید وتلقی الاحکام من الکتاب المجید لکل عامی جہول بلید لایعرف لغث من السمین ولا الشمال من الیمین ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور اذلولاہ لما اعتراك شك شائك فی وجوب التقلید علی اولیك فضلا عن الاستحبا

اپنے اس کا حال بولے جو آپ نے مجھے لکھا کہ میں آپ کی طرف آرزو لاتا ہوں کہ مجھے تعلیم فرمائیے اور میں اللہ عزوجل کی پناہ لیتا ہوں اس سے کہ آپ کا سوال کسی باطل کوش سرکش کا سوال ہو بلکہ حق طلب فائدہ خواہ کا سوال ہے تو اب آپ میرے پاس اجتہاد سے آئے یا تقلید سے کہ یہ معاملہ دین کا ہے اور دین میں لہو مفسدوں کا کام ہے تو کسی نہ کسی حکم کے اعتقاد سے چارہ نہیں اور اعتقاد حاصل نہ ہوگا مگر منشا درست سے اور وہ اجتہاد و تقلید میں منحصر ہو چکا پھر جب کہ آپ نے اس تیس برس کی خدمت طلبہ میں دلیل استحباب تقلید کی طرف ہدایت نہ پائی چہ جائے فرضیت قطعیہ یقینیہ تو اب آپ پر یکساں ہے خواہ آپ کو تقلید کا کوئی حکم معلوم ہو کہ وہ شرعاً حرام یا مکروہ یا مباح ہے یا آپ کو شک ہو یا حکم میں شک ہو اور اس میں بھی شک ہو کہ آپ کو شک ہے۔ بہرحال اس سے مفر نہیں کہ آپ تقلید چھوڑنا اور قرآن مجید سے احکام نکالنا ہر ایسے عامی جاہل احمق کے لئے جائز جانیں جسے دبلا فربہ میں تمیز ہو نہ دہنے بائیں میں، نہ اندھیرا پہچانے نہ روشنی نہ سایہ نہ دھوپ کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو ان لوگوں پر تقلید خود واجب ہونے میں کوئی خلش ڈالتا ہوا شک آپ کو پیش آتا نہ کہ استحباب نہ کہ تقلید سے بچنے کا ایجاب نہ کہ وجوب تقلید کی کسی خاص ضد پر جزم یقینی

فضلا عن الزام الاجتناب فضلا عن
التيقن الكذاب بخصوص نوع من
اضداد الايجاب ولا و ربك لن يستقيم
لك ذلك الا باحد مسلكين من اشنع
المسالك مرتقيين السالك فى اسوء المهالك
تزعم ان الناس عن اخرهم من اهل الاجتهاد
فى جميع ما يحتاجون اليه فلهم يد ان
باستنباط الاحكام وابتداع سبيل اخر
الى تعرفها غير التقليد والاجتهاد فيعلمون
من دون علم ولا استعلام وانا اعيذك
برب المشرقين ان تقول بشئ من هذين
الشنيعين وان وجدت احدا من رعاع
الجاهلين يتفوه بمثل الباطل المبين فاسئل
الله خذ بيده والى استعلاج الدماغ ارشده
واهده فقد اخذه جنون والجنون فنون و
الدين نصح والنصح يثيب الطبيب اللبيب
الحاذق الاريب الاجمل منك قريب دع
عنك العوام نبئنى عن نفسك فى تلك
الاعوام كيف عبدت الله وعاملت العبيد
اباجتهاد ام بتقليد وعلى كل فالانسان
على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره
هل انت من شروط الاجتهاد على قادر عليه
ام عاجز خلى على الاخر ما انت
والثبات حتى لا يجب عليك
التقليد ليسوغ الاجتهاد

اور تمھارے رب کی قسم تمھیں راست نہ آئے گا مگر
دو راہوں میں ایک سے جو سخت بری راہوں سے
ہیں اور اپنے چلنے والے کو نہایت بد مہلکے میں
ڈالنے والی ہیں یا تو گمان اس کا کہ تمام لوگ
ہر مسئلے میں جس کی انھیں حاجت ہو اہل اجتہاد سے
ہیں انھیں احکام نکالنے پر دسترس ہے یا یہ کہ
تقلید و اجتہاد کے سوا ان تمام احکام پہچاننے کا
اور کوئی طریقہ گھڑیئے کہ یہ جہال بے علم بے سیکھے
احکام جان لیں اور میں آپ کو پروردگار مشرقین کی
پناہ دیتا ہوں کہ آپ ان دونوں ظلموں میں سے
کسی کے قائل ہوں اور اگر کسی کمینے جاہل کو پائیں
کہ ایسا صریح باطل بکتا ہے تو خدا کو مان کر
اس کا ہاتھ پکڑیئے اور علاج دماغ کی طرف اسے
ہدایت کیجئے کہ اسے جنون نے آلیا اور جنون طرح طرح
کا ہوتا ہے اور دین خیر خواہی ہے اور خیر خواہی پر
ثواب ملتا ہے اور طبیب حاذق عاقل زیرک
اجمل اکمل آپ کے پاس موجود ہیں عوام سے
درگزریے خود اپنے حال سے خبر دیجئے آپ نے
ان برسوں میں اللہ کو کیونکر پوجا اور بندوں سے
کس طرح معاملہ کیا آیا اجتہاد سے یا تقلید سے؛
اور بہر تقدیر آدمی کو اپنے حال پر خوب نگاہ ہے
اگرچہ حیلے کتنے ہی بنائے ۔ آپ شروط اجتہاد سے
پر ہیں اجتہاد پر قادر ہیں یا عاجز و خالی ہیں بر تقدیر
اخیر آپ کیا اور آپ کی حقیقت کتنی کہ آپ پر تقلید
واجب نہ ہو کیا ایسے کے لئے اجتہاد جائز ہوگا جو

لعاربليد عاشر باشر نعم شديد هل
هو الاعمى بعينه ام لتعرف الاحكام
سبيل جديد وها انت حاصره في
اجتهاد و تقليد وعلى الاول هل
يسوغ لك الاجتهاد في جميع غصون
الشرع ام في بعض دون بعض من
فنون الاصل والفرع على الاخير ما
انت فيه مجتهد فعين وما لا فسبيلك
فيه فبين وعلى الاول بل هو المتعين
وعليه المعول اذ لو لم يحل
لك الاجتهاد في جميع المواد
لوجب التقليد في بعض الفنون
و بالخلو من اهتد انه لم تخل
سنون ، في قريب مالك ورقيب
ابن ادريس هات هنيها تلك واقم الكيس
وأت بعشر صور مفتريات من مسائل
فقه اجتهاديات تكون انت ابا عذرها
وتستند باجتهادك في بنا وجه رها لا في بطن
ولا في ظهر ولا في ورد ولا في صدر ولا في جرح
ولا تعديل ولا تفريع ولا تأصيل فيظهر
الحق ويزول الغرور ولا يغرنك بالله تعالى
الغرور وكاني بك مسترشد مما وعيت ان
القيت السمع وانت شهيد ان كلامي كان
في نفس التقليد من حيث هو لا اثر
فيه للتقييد فلا معنى

عاری ہے عقل متزلزل یا الٹ سخت عاجز ہو تو یہ
دور کی گمراہی ہے یا احکام پہچاننے کے لئے کوئی
نئی راہ اور ہے اور یہ ہیں آپ کہ خود اجتہاد و
تقلید میں اس کا حصر کر چکے ہیں۔ بر تقدیر اول
کیا آپ کو علوم شرعیہ کے تمام اصول و فروع کی
شاخوں میں اجتہاد پہنچتا ہے یا کسی میں پہنچتا ہے
کسی میں نہیں۔ بر تقدیر اخیر جس میں آپ مجتہد ہیں
اس کی تعیین کیجئے اور جس میں مجتہد نہیں اس میں
اپنی راہ بتائیے۔ اور بر تقدیر اول بلکہ وہی خواہ مخواہ
ماننی ہے اس لئے کہ اگر تمام مواد میں آپ کے لئے
اجتہاد حلال نہ ہوتا تو بعض فنون میں ضرور تقلید
واجب ہوتی اور یہ برس کے برس اس کی طرف
ہدایت پانے سے خالی نہ جاتے تو اب امام مالک
کے قریب امام شافعی کے رقیب اپنی پونجیاں
دکھائیے اور تھیلی کھولئے فقہی مسائل اجتہادی کی
دس گھڑی ہوئی صورتیں لائیے جن کا حکم خاص
آپ نے استنباط کیا ہو جس کی بنا کے ظاہر و
باطن و اول و آخر و جرح و تعدیل و تفریع و تاصیل
کسی بات میں آپ دوسرے کی سند نہ پکڑیں ابھی
حق ظاہر ہوا جاتا اور دھوکا زوال پاتا ہے اور
دیکھو تمہیں اللہ کے معاملے میں فریب نہ دے
وہ فریبی۔ اور مجھے تو معلوم ہوتا ہے کہ میرا بیان
آپ نے حضور قلب سے کان لگا کر سنا تو راہ
پا گئے ہوں گے کہ میرا کلام نفس تقلید کی بحث ذات
میں تھا اس میں کوئی اثر کسی قید کا نہ تھا تو خاص کسی

للسؤال عن خصوص نوع وتعيينه و
ما بان محملا وما كان محملا فما
الاقتراح لتبيينه اعانت المكلف
هل يتخير بخير نبحث أخر
والكلام فيه فاش مشتهر ولهما
ثالث في الالتزام والكل خارج عن هذا
المرام فاياك ثم اياك ان تخلط
الكلام وتخرج المقال عن النظام
وعليك بالانصاف خير الاوصاف،
فان رأيت ما التمسته انت ولم يأتك
بدءا انه هو الطريق القويم
فذاك المأمول من طبعك السليم
وودك القديم ولا فلا اعوذ بربي
وربك ان تكابر تحقيقا او تدابر
صديقا وان ابيت فما انا بآت
ما اتيت ولعلك تجد من يجازي
بمثل ولا يمل مكابرة ولا يخشى
مدابرة والله الهادي وله
الحمد في الاولى والأخرة
وصلى الله تعالى على سيدنا
ومولانا الامان الامين فاتح
الخلق وخاتم النبيين محمد
شارع الاجتهاد للماهرين
وامر التقليد للقاصرين
وعلى آله الطاهرين وصحبه

نوع کی تعیین سے سوال کے کوئی معنی نہیں اور
جس کلام کا مطلب صاف تھا کوئی اجمال نہ تھا
اس کی شرح چاہا گیا۔ رہا یہ کہ مکلف بہتر کو
چھانٹے یا مختار ہے، یہ دوسری بحث ہے اور
اس میں کلام مشہور ومعروف ہے اور ان دو
کے لئے مسئلۂ التزام میں تیسرا اور ہے اور
سب اس مطلب سے باہر ہیں تو دیکھو خبردار کلام
کو غلط نہ کرنا اور بات کو اس کے سلسلے سے
باہر نہ لے جانا اور آپ پر انصاف لازم ہے کہ
وہ بہترین اوصاف ہے۔ پس اگر آپ دیکھیں کہ
یہ جواب جو آپ کی خواہش پر آیا اور اس نے
خود پہل نہ کی یہی سیدھا راستہ ہے جب تو آپ کی
طبع سلیم و دوستی قدیم سے اس کی امید ہے ورنہ
میں اپنے اور آپ کے رب کی پناہ مانگتا ہوں اس
سے کہ آپ تحقیق کے ساتھ مکابرہ کریں یا دوست
سے قطع دوستی۔ اور اگر نہ مانئے تو میں ایسا
نہ کروں گا اور کیا عجب کہ آپ کو کوئی ایسا مل جائے
جو آپ ہی جیسا برتاؤ کرے، نہ مکابرے سے
تھکے نہ قطع محبت سے ڈرے۔ اور اللہ ہادی
ہے اور دونوں جہان میں اسی کے لئے حمد ہے،
اور اللہ کی درودیں ہمارے سردار و مولیٰ و بادشاہ
و امین، آغاز خلقت و انجام رسالت محمد صلی اللہ
تعالےٰ علیہ وسلم پر جنھوں نے ماہروں کے واسطے
اجتہاد مشروع کیا اور کوتاہ دستوں کو ان کی تقلید کا
حکم دیا، اور ان کی پاکیزہ آل اور غلبہ والے

الطاہرین و مجتہدی ملتہ والمقلدین لہم باحسان الی یوم الدین و بارك وسلم ابد الآبدین آمین آمین والحمد للہ رب العلمین۔

اصحاب اور مجتہدین ملت اور خوبی کے ساتھ قیامت تک ان کے مقلدین پر اور اللہ کی برکتیں اور اس کا سلام ہمیشگی والوں کی ہمیشگی تک۔ آمین آمین! اور ساری خوبیاں اللہ کو جو سارے جہان کا مالک ہے۔ (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفی النبی الامی
صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لعشربقین من جمادی الاخرۃ
سنہ ۱۳۱۹ھ

خط دوم عرب صاحب بقبول ہدایت اُولیٰ و استفادہ مسئلہ اُخریٰ

بخدمۃ[1] حضرۃ العالم الفاضل جناب مولوی[2] احمد رضان صاحب قادری[3] سلمہ

امابعد حمد اللہ العظیم والصلوۃ والسلام علی نبیہ الکریم فاقول بعد السلام علیك ورحمۃ اللہ وبرکاتہ ان کتابك المنبئ عما عندك فی التقلید وفرضیتہ القطعیۃ قد وصل بہ السرور قد حصل لانزلت موفقا و مہدیا و لکن قد بقیت مسئلۃ اخری ھی قرینۃ لمسئلۃ التقلید وھی مسئلۃ القول بان لاولیاء اللہ رضی اللہ عنہم

اللہ کی حمد اور اس کے نبی کریم پر درود و سلام کے بعد میں السلام علیك ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کے بعد کہتا ہوں کہ آپ کا نامہ تقلید اور اس کی فرضیت قطعیہ میں آپ کے اعتقاد سے خبر دینے والا آیا اور خاص اسی کے سبب بیشک سرور حاصل ہوا آپ ہمیشہ توفیق پائیں اور ہدایت کے ساتھ رہیں لیکن ایک مسئلہ اور باقی رہ گیا ہے وہ اسی مسئلہ تقلید کے متصل مذکور ہے اور وہ مسئلہ اس کہنے کا ہے کہ اولیاء اللہ رضی اللہ تعالٰی عنہم

---

[1] ھکذا بخطہ ۱۲ [2] ھکذا بخطہ ۱۲ [3] ھکذا بخطہ ۱۲

تصرفٌ عه في العالم بمعنى ان الكاملين من البشر قد فوض اليهم انتظام جزء من العالم ومنهم من فوض اليه امر الكل فمنهم من هو مثل الوزير ومنهم من هو مثل العمال ومنهم من هو مثل الاعوان ولا اقول ان التصرف ليس له الاهذا المعنى بل انا لا استبشع الاهذا المعنى فان كان على التصرف بهذا المعنى دليل من الشرع فافدني به وان كان للتصرف معنى غير بشع فعلمنيه. والسلام محمد طيب

ويا سيدي اني لما تأملت جوابك عن مسئلة وجوب التقليد وجدتك تقول ان كلامك في التقليد المطلق لا في المقيد افتريد ان التقليد الخاص لشخص معين غير واجب فان كان هذا مرادك فعرفنا به والا فبين لنا مطلبك وليس مرادنا من مخاطبتك الا الاطلاع على ما عندك ونسئلك المسامحة في التكليف.

کے لئے عالم میں تصرف حاصل ہے اس معنی پر کہ کامل آدمیوں کو ایک حصۂ عالم کا انتظام سپرد ہوا ہے اور بعض کو تمام جہان سپرد ہے تو ان میں کوئی وزیر کی مانند ہے اور ان میں کوئی کارکنوں کی طرح اور ان میں کوئی سپاہی کی شکل ہے اور میں نہیں کہتا کہ تصرف کے لئے بس یہی معنی ہیں بلکہ میں ناخوش نہیں مگر اسی معنی تصرف پر شرع سے کوئی دلیل ہو تو مجھے افادہ فرمائیے اور اگر تصرف کے کوئی اور معنی ہوں کہ ناخوش نہ ہوں تو مجھے تعلیم کیجئے۔ والسلام۔ محمد طیب۔

اور اے میرے آقا! جب میں نے مسئلۂ وجوب تقلید میں آپ کے جواب کو غور کیا تو آپ کا یہ بیان پایا کہ آپ کا کلام مطلق تقلید میں ہے نہ مقید میں، تو کیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص معین کی خاص تقلید واجب نہیں۔ پس اگر آپ کی یہ مراد ہے تو ہمیں اس کی معرفت دیجئے ورنہ ہم سے اپنا مطلب بیان کیجئے اور آپ کے مخاطبے سے ہماری اسی قدر مراد ہے کہ جو کچھ آپ کے نزدیک حکم ہے وہ ہمیں معلوم ہوجائے اور ہم اس تکلیف دہی میں آپ سے معافی مانگتے ہیں فقط۔

مترجم عفی اللہ لہٗ گزارش کرتا ہے کہ عرب صاحب کا یہ دوسرا خط ایک مدت کے بعد ماہ رجب میں آیا، حضرت عالم اہلسنت دام ظلہم اندر تشریف فرما تھے، دروازے پر ایک سید صاحب تشریف رکھتے تھے، عرب صاحب کا فرستادہ کوئی لاکا انھیں خط دے کر روانہ ہوا، جب خط ملاحظۂ عالیہ

عه هكذا بخطه ١٢

حضرت مکتوب الیہ میں حاضر ہوا اگرچہ مدت سے دورہ درد کمر شروع ہو گیا اور بخار بھی تھا مگر فوراً جواب دینا چاہا، خط لانے والے کے لئے ارشاد ہوا ذرا ٹھہریں۔ معلوم ہوا کہ وہ تو اسی وقت چلتا ہوا اور وہ سید صاحب اسے پہچانتے بھی نہیں کہ کون تھا کہاں گیا۔ حکیم مولوی خلیل اللہ خاں صاحب بریلوی رامپور سے وطن پیس تشریف لانے والے تھے ان کا انتظار کر کے دوسرا مفاوضہ عالیشان کے ہاتھ مرسل ہوا

مفاوضہ دوم حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بجواب خط دوم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

سمعو سامعو حسن بلاء الله فينا لوجهه
الكريم الحمد حمدا يكفينا ، ومن كل
داء باذنه يشفينا ، ومن كل عاهة
بمنه يقينا ، ويزيدنا بفضله هدى
ويقينا والصلوٰة والسلام علىٰ والينا
وسيدنا وهادينا وشافعنا وشافينا
الارأف بنا من امهتنا و
ابينا خليفة الله الاعظم فى
العالمينا ، المولىٰ علينا وعلى
ما خلفنا وما بين ايدينا وعلىٰ
اٰله وصحبه الغر نزيت فوزا
صبينا ، واوليائه المتصرفين
فى العالم باذنه تمكينا ، و
وعلينا بهم ولهم اجمعينا
ويرحم الله من قال اٰمينا ۔ اما
بعد فجاء الكتاب وسر به
قلوب الاحباب لما فيه انصاح

جو کان رکھتا ہو ہم پر اللہ تعالیٰ کی خوبی نعمت سنے
اسی کی وجہ کریم کے لئے وہ حمد ہے جو ہمیں بس ہو
اور باذن الٰہی ہمیں ہر مرض سے شفا بخشے اور احسان
ربانی ہمیں ہر آفت سے بچائے اور بفضل خداوندی
ہمیں ہدایت ویقین زیادہ فرمائے، اور صلوٰۃ و
سلام ہمارے والی ہمارے مولیٰ ہمارے ہادی
ہمارے شافع ہمارے شافی پر جو ہم پر ہمارے
ماں باپ سے زیادہ مہربان ہیں تمام جہان میں
سب سے بڑے نائب خدا ہیں ہم پر اور تمام
آئندہ مخلوق اور گزشتہ خلقت سب پر والی و
حاکم ہیں اور ان کے آل واصحاب پر کہ روشن
کامیابی سے کامیاب ہیں اور ان کے اولیاء پر
کہ ان کے حکم سے قابو پاکر عالم میں تصرف کرتے
ہیں اور ان سب کے صدقے میں ان کی برکت سے
ہم پر، اور اللہ کی مہر آمین کہنے والے پر، بعد
حمد وصلوٰۃ واضح ہو خط آیا اور دل دوستاں نے
سرور پایا کہ اس سے قبول حق صاف پیدا تھا اور

لقبول الصواب واقترام فی مسئلة
اخری لکشف الحجاب وھکذا دیدن
اولی الالباب یردون ناھلین مناھل
العباب لیرتووا او یرووا من بیروة
فی تباب فاردت وحق لی من فوری الجواب
وان کان للحمی بحمای اقتراب و
وجع فی الخاصرة قد طال وطاب
کفارة للذنوب ان شاء الوھاب
والی الاٰن منه بقیة للذھاب و
فانبئت ان الاٰتی بالکتاب وغاب و
سواد من ھو والی این ثاب حتی جاء
اخی وانسی وسرور نفسی الحکیم المولوی
خلیل الله خان حفظه الله الی یوم الحساب
فاحببت ان ارسل علی یدیه الجواب
لان مثل الکتاب لا احب ان یکون
الا مصطحبا وبربنا نستعین فی کل
باب ، نعم قد قلت واقول ان مقولی
الذی کان عنه السؤال انما کان
فی التقیید من دون تقیید لکن یا اخی
ھل یشعر الحکم علی مرسل بنفیه
عن شیئ فی حوزه دخل فمع قطع النظر
عن ان سؤالك ھذا الجید دعنی ان
لا اری له منشأ سدیدا ان اشعر اشعر
بنفی الفرضیة ایة فرضیة للقطع مرضیة
فما ذا الوثوب الی الوجوب ، وھا انت

ایک اور مسئلے سے پردہ کشائی کی درخواست تھی
اور خردمندوں کا یہی دستور ہے کہ پیاسے ہوں تو
دریائے عظیم کے گھاٹ پر آتے ہیں کہ آپ سیراب
ہوں اور جسے ہلاک ہوتا دیکھیں اسے سیراب کریں
میں نے چاہا اور خود یہی مجھے سزاوار تھا کہ فوراً جواب
دوں اگرچہ تپ کہ میرے بدن سے قریب تھا اور
کمر میں درد کہ مدتوں رہا اور اچھا ہوا اللہ چاہے
تو گناہوں کا کفارہ تھا اور ابھی اس کا بقیہ جانے
کو باقی ہے اتنے میں مجھے خبر ملی کہ آنندہ پلٹ گیا
اور غائب ہوا اور مجھے نہ معلوم ہوا کہ وہ کون تھا
اور کہاں واپس گیا یہاں تک کہ میرے برادر
مونس و سرورِ قلب حکیم مولوی خلیل اللہ خان کہ اللہ تعالٰی
قیامت تک ان کا نگہبان ہو آئے تو میں نے ان کی
معرفت جواب بھیجنا چاہا کہ ایسے خطوط میں مجھے یہی
پسند ہے کہ کسی کے ساتھ ہی مرسل ہوں اور ہم
معاملے میں اپنے رب کی مدد چاہتے ہیں، ہاں بیشک
میں نے کہا اور اب کہتا ہوں کہ میرا وہ کلام جس سے
سوال ہوا بے کسی تخصیص کے محض تقیید میں تھا مگر
برادرم! کیا کسی مطلق پر حکم ایسی کسی شے سے نفی بتاتا
ہے جو اس کے احاطہ میں داخل ہے تو قطع نظر
اس سے کہ آپ کے اس سوالِ تازہ کا شاید
کوئی صحیح منشا نظر ہی نہ آئے وہ کلام اگر بالفرض
مشعر ہوگا تو خاص سے نفی فرضیت کا کسی فرضیت
جو یقین کے لئے پسندیدہ ہے تو یہ وجوب کی طرف
کود جانا کیسا! اور ہاں یہ ہیں آپ سلیم طبیعت والے

ذا ذوق يحة سليمة قد ابان ابن احمد خالتك الكريمة ان الفرق بين الواجب و الفرض كمثله بين السماء والارض بل قد اظهر ان الفرض علمي وعملي، وان الكلام ههنا في العلمي فما لي اراه يعرف وينكر ويخبر ويذهل عما يخبر وان اولته بالافتراض القطعي فلم يقل به احد في الخصوص النوعي نعم اذا اتضح لك الحق في مبحث قد سبق فاعلن بافتراض التقليد المطلق فمثلك بالاعتراف للحق احق ثم ان اردت ان تصدر بالحق عما وردت فاجبني اولا عما سألتك وطريق الجواب ان كيف عملك وعلمك بمحلك ومحلك في هذا الباب الى غير ذلك مما فصلته في اول كتاب ثم اذا انت من اخوان العلم وقد قلت اخدمه منذ ثلثين سنة فلا يظن بك انت لا تعمل او تعمل وانت عن حكم سبيله في غفلة وسنة وقد علمت ان ابناء الزمان في ذا المنهج ليسوا على شان بل هم بين مكفر ومحرم ومجوز ومستلزم ومخير ومتخير ومطلق و

خود آپ کی خالہ کریمہ کا بجا بجا ظاہر کر چکا کہ واجب و فرض میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ یہ روشن کر چکا کہ فرض دو قسم ہے، علمی و عملی، اور یہاں گفتگو علمی میں ہے، تو آپ کیا وجہ ہے کہ میں آپ کو پاتا ہوں کہ پہچان کر شناسا ہوتا ہے اور خود خبر دے کر بھولا جاتا ہے، اور اگر آپ اسے فرضیت قطعیہ سے تاویل کریں تو خاص نوع میں اس کا کوئی قائل نہیں، ہاں جب کہ گزشتہ بحث میں آپ پر حق واضح ہو گیا ہے تو تقلید مطلق کی فرضیت کا اعلان دیجئے کہ آپ جیسے کو حق کا اقرار زیادہ سزاوار ہے پھر اگر آپ چاہیں کہ جہاں آئے وہاں سے حق کے ساتھ پلٹئے تو اولاً ان امور کا جواب دیجئے جو میں نے سوال کئے اور آپ نے جواب نہ دیئے کہ اس باب میں آپ کا عمل کیونکر رہا اور آپ اس میں اپنا مرتبہ و اقتدار کہاں تک جانتے ہیں اور اس کے سوا اور سوالات جو نامۂ اول میں میں نے بہ تفصیل لکھے۔ پھر جبکہ آپ برادران علم سے ہیں اور خود اپنے منہ سے تیس سال سے اسکے خادم رہے ہیں تو یہ تو آپ پر گمان نہ ہوگا کہ آپ عمل ہی نہیں کرتے یا عمل کرتے ہیں تو اس طرح کہ اس کی راہ کے حکم سے غفلت و خواب میں ہیں۔ اور آپ کو خوب معلوم ہے کہ ابنائے زمان اس مسلک میں ایک حال پر نہیں بلکہ کوئی کفر کہتا ہے کوئی حرام، کوئی جائز، کوئی واجب، کوئی تخییر کی راہ چلتا ہے کوئی تخیر کی۔ کوئی مطلق

ما حصره في الاربعة الاكابر وقائل بالتفسيق ومن نزل فيه الى التفسيق ومبيح في اعمال لا في عمل ومرخص و ناه بعد العمل فهذه عدة مواضع ولهم في كلها مشارع ومنازع ومن طلب الحق وجانب المراء فليس الكلام معهم على حد سواء فعين لي ثانيا في جميعها ماانت سالكه لتخاطب على منك انت ناسكه ثم أت اخاك سائلا مستفيدا لا صائلا عنيدا اولن في يده وانقد بقوده فمهما سألته عن شئ فاجب واينما سار بك فاقصد واقترب فبعون الله ليسلكن بك صراطا سويا وليثبتن رجلك حتى يوقفك على منزل الهدى ولربما لايعرف بدءً بعض مقاصده ثم يحمد اخرا حسن مراده فمن طلب الحق فهذا السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل اما سؤالك عن تصرف الاولياء في العالم واعترافك انك لا تستشيم من معانيه الا ما تعلم فان كان مرادك بتفويض امر ما يوجب معاذ الله

کہتا ہے، کوئی چار اکابر میں محصور کرتا ہے کوئی تفسیق مانتا ہے، کوئی اسے فسق بتانے کی طرف جھکتا ہے، کوئی کہتا ہے مختلف اعمال میں جائز ہے نہ ایک میں، کوئی عمل کے بعد رخصت دیتا کوئی منع کرتا ہے۔ تو یہ متعدد مواضع ہیں اور دونوں کیلئے ان سب میں مختلف راہیں مختلف ماخذ ہیں اور جو حق کا طالب اور جدال سے مجتنب ہو تو ظاہر ہے کہ ان سب کے ساتھ گفتگو ایک روش پر نہیں۔ تو ثانیاً ان تمام مواضع میں اپنا مسلک متعین کیجئے کہ آپ سے اسی روش پر کلام ہو۔ اس کے بعد اپنے بھائی کے پاس طلب فائدہ کے لئے آیئے نہ حملہ آور ہٹ دھرم بن کر، اور اس کے ہاتھ میں نرم ہو جائیے اور جدھر وہ کھینچے کھنچ جائیے، جو کچھ پوچھے بتائیے، جہاں لے چلے قصد کیجئے اور قریب ہو جائیے تو قسم ہے کہ وہ اپنے رب کی مدد سے آپ کو سیدھی راہ لے چلے گا اور آپ کو آہستہ آہستہ چلائے گا یہاں تک کہ منزل ہدایت پر کھڑا کر دیگا اور بیشک بارہا ابتدا میں اس کے بعض مقصد پہچان میں نہ آئیں گے پھر انجام کار اس کی خوبی مورد کی حمد ہوگی تو جو طالب حق ہو تو راہ یہ ہے اور اللہ ہمیں کافی ہے اور اچھا کام بنانے والا۔

رہا عالم میں تصرف اولیاء سے آپ کا سوال اور آپ کا اقرار کہ اس کے معانی سے آپ وہی ناخوش سمجھتے ہیں جو آپ کے علم میں ہے اگر سپرد کر دینے سے آپ کی وہ مراد ہو جو معاذ اللہ

تعطیل ذی الامر کملك فی الدنیا
ولّی امر مدۃ امرائه بعض الامراء
فتنفذ احکامه فیه غنیة عن
احکام الملك فی خصوص ماجری
بل من دون علمه بما حدث واعتری
وکذلك بالعون والوزیر عن هو
للملك معین ونصیر یتحمل
عنه بعض ما علیه من الاوزار
والاثقال ویفیده عونا فیما یهمه
من الاعمال والاشغال فهذا لا شك
بشع شنیع لا محض بشع بل کفر
فظیع وحاشٰی ﷲ ان یتوهمه احد
من المسلمین بل کافرا ایضا اذا کان
من الموحدین فاستبشاعك اذن
انما یرجع الی معنی باطل اخترعه
توهم عاطل ماله فی المسلمین
عین ولا اثر ومن ساء بهم ظنا
فقد کذب وفجر وان کان
معناك واجیرك باﷲ ان یکون
مرامك ان البشرات یکون
المولٰی سبحٰنه وتعالٰی شرف جمعا
من عبادہ المکرمین بان اذن لهم
فی التصرف فی العٰلمین من دون ان یجری
فی ملکه الا ماالشاء او یکون لغیرہ ذرۃ
من ملك فی ارض او سماء او یتوهم هناك

مالک امر کو معطل کردینے کی موجب ہو جیسے دنیا کا
کوئی بادشاہ کسی کام کی باگیں ایک امیر کو سپرد
کردے تو اس میں اس امیر کے احکام نافذ
رہیں گے اور خاص خاص وقائع میں احکامِ شاہی
کے محتاج نہ ہوں گے بلکہ جو واقعہ نیا پیدا ہوا
اور جو پیش آیا بادشاہ کو اس کی خبر بھی نہ ہوگی اور
ایسے ہی سپاہی و وزیر سے وہ مراد ہو جو بادشاہ
کی اعانت و یاوری کرے اس پر سے بعض بوجھ
اور بار اٹھالے بعض کاروشغل میں جن کی بادشاہ
کو فکر تھی اسے مدد دے کر فائدہ پہنچائے تو
بیشک ناخوش و قبیح ہے، نہ صرف ناخوش
بلکہ سخت ہولناک کفر ہے اور خدا کی پناہ کہ اس کا
وہم گزرے مسلمان بلکہ کسی کافر کو بھی جب کہ خدا کو
ایک جانتا ہو، اس تقدیر پر آپ کا ناخوش جاننا
ایک ایسے معنیٔ باطل کی طرف راجع ہے جسے بے اصل
وہم نے گھڑ لیا، مسلمانوں میں نہ اس کا وجود نہ نشان
اور جو مسلمانوں پر بدگمانی کرے وہ جھوٹا اور بدکار
ہے اور اگر آپ کی مراد یہ ہو (اور میں آپ کو
خدا کی پناہ میں دیتا ہوں کہ یہ آپ کی مراد ہو) کہ
ناخوش یہ ہے کہ اللہ عزوجل اپنے گرامی بندوں
سے ایک گروہ کو شرف بخشے انہیں عالم میں
تصرف کا اذن دے بغیر اس کے کہ اس کے ملک
میں بے اس کے چاہے کچھ ہو سکے یا اس کے
غیر کے لئے زمین یا آسمان میں کوئی ذرہ بھر ملک
ہو یا یہاں کسی قدر معطل ہو سکے یا بوجھ اٹھانے

شتی من تعطیل او تحمل وزراء و تخفیف ثقیل کما اذن سبحٰنه لجبریل و میکائیل و عزرائیل وغیرهم من مقربی حضرة الجلیل علیهم الصلٰوة والسلام بالتبجیل فی تدبیر القطر والمطر والزرع والنبات والریح والجنود والحیٰوة والممات وتصویر الاجنة فی بطون الامهات وتیسیر الرزق وقضاء الحاجات الٰی غیر ذٰلک من حوادث الکائنات وهم فیما بینهم علٰی منازل شتّٰی کما انزلهم ربهم حتما و بتا سلاطین و وزراء و اعوان و امراء فهٰذا مایقوله المسلم والامراء وهٰذا کلام اللّٰه قولا فصلا وحکما عدلا قائلا فالمدبرات امرا ١ توفته رسلنا ٣ قل یتوفکم ملک الموت الذی وکل بکم ٢ وهو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظة ٣ ، له معقبٰت من بین یدیه و من خلفه یحفظونه من امر اللّٰه ٤ ، اذ یوحی ربک الی الملٰئکة انی معکم فثبتوا الذین اٰمنوا ٥ ،

بار بار ہلکا کرنے کا وہم گزرے جیسے اس پاک بے نیاز نے جبریل ومیکائیل وعزرائیل وغیرہم مقربانِ بارگاہ عزت علیہم الصلٰوۃ والتحیۃ کو بوندوں اور بارش اور روئیدگی اور ہواؤں اور لشکروں اور زندگی اور موت کی تدبیر اور ماؤں کے پیٹ میں بچّوں کی تصویر اور خلق کے لئے روزی آسان اور حاجتیں روا کرنے اور ان کے سوا اور حوادثِ کائنات کا اذن دیا ہے اور وہ قطعاً یقیناً اپنے آپس میں مختلف مرتبوں پر ہیں جیسے اس کے رب نے جو مرتبہ بخشا ہے بادشاہ و وزیر و سپاہی و امیر، تو یہ بات بیشک مسلمانوں کے کہنے کی ہے اور یہ ہے اللہ کا کلام فیصلہ کرنے والا، ارشاد اور عدالت والا حاکم کہ فرما رہا ہے: قسم ان کی جو کاموں کی تدبیر کرتے ہیں اسے ہمارے رسولوں نے وفات دی تو فرما تمہیں ملک الموت وفات دیتا ہے جو تم پر مقرر فرمایا گیا ہے۔ اور وہی غالب ہے اپنے بندوں پر اور بھیجتا ہے تم پر نگہبان۔ آدمی کے لئے بدلی والے ہیں اس کے آگے اور پیچھے کہ اس کی حفاظت کرتے ہیں خدا کے حکم سے۔ جب وحی بھیجتا ہے تیرا رب فرشتوں کو کہ میں تمہارے ساتھ ہوں تو تم ثابت قدمی بخشو ایمان والوں کو۔

---

١ القرآن الکریم ٧٩/٥

٢ القرآن الکریم ٣٢/١١

٣ " " ٦/٦١

٤ " " ١٣/١١

٥ " " ٨/١٢

إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين ○ مطاع ثم امين[1] انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا[2] اني جاعل في الارض خليفة[3] يا داود انا جعلناك خليفة في الارض[4] انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والاشراق ○ والطير محشورة كل له اواب[5] فسخرنا له الريح تجري بامره رخاء حيث اصاب[6] والشياطين كل بناء و غواص[7] و اخرين مقرنين في الاصفاد[8] هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب[9] ابرئ الاكمه والابرص و احي الموتى باذن الله[10] ولكن الله يسلط رسله على من يشاء[11]

بے شک وہ ایک عزت والے زبردست رسول کی بات ہے کہ مالک عرش کے حضور جس کی عزت ہے وہاں اس کا حکم چلتا ہے امانت والا ہے میں تو یہی تیرے رب کا رسول ہوں اور میں تجھے ستھرا بیٹا عطا کروں۔ بے شک میں زمین پر نائب بنانے والا ہوں۔ اے داؤد! بے شک ہم نے تجھے زمین میں نائب کیا۔ بے شک ہم نے اسکے ساتھ پہاڑوں کو قابو کر دیا پاکی بولتے ہیں پچھلے دن اور سورج چمکتے اور پرندوں کو مسخر کر دیا گروہ کے گروہ جمع کئے ہوئے سب اس کی طرف رجوع لاتے ہیں۔ تو ہم نے سلیمان کے قابو میں ہوا کو کر دیا کہ سلیمان کے حکم سے نرم نرم چلتی ہے جہاں وہ چاہے اور دیو مسخر کر دئے اور ہر راج اور غوطہ خور اور بندھنوں میں جکڑے ہوئے، یہ ہماری دین ہے تو چاہے دے چاہے روک رکھ بے حساب میں مادر زاد اندھے اور سپید داغ والے کو اچھا کرتا ہوں اور میں مُردے جلا دیتا ہوں خدا کے حکم سے لیکن اللہ اپنے رسولوں کو قابو دیتا ہے

---

[1] القرآن الکریم ۸۱/ ۱۹، ۲۰، ۲۱
[2] القرآن الکریم ۱۹/ ۱۹
[3] 〃 〃 ۲/ ۳۰
[4] 〃 〃 ۳۸/ ۲۶
[5] 〃 〃 ۳۸/ ۱۸، ۱۹
[6] 〃 〃 ۳۸/ ۳۶
[7] 〃 〃 ۳۸/ ۳۷
[8] 〃 〃 ۳۸/ ۳۸
[9] 〃 〃 ۳۸/ ۳۹
[10] 〃 〃 ۳/ ۴۹
[11] 〃 〃 ۵۹/ ۶

اغناهم الله ورسوله من فضله[1] حسبنا الله سیؤتینا الله من فضله و رسوله[2]۔ یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم[3] ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منھم لعلمه الذین یستنبطونه منھم[4] فنبشق بعلم ماذا تستبشم فیه انما عھدی بك عقولا غیر سفیه و الله الهادی و ولی الایادی۔ وللعبد الضعیف فی ھذا الباب کتاب جامع نافع مستطاب یھدی المستھدی الی الصواب ویردی المستھوی الی التباب حباہ طبعه باذن الوهاب سمیته "الامن والعلی لناعتی المصطفی بدافع البلاء" (۱۳۱۱ھ) ولقبته "باکمال الطامه علی شرك سوی بالامور العامة" (۱۳۱۱ھ) تجد فیه ستین اٰیة وثلث مائة احادیث تمیز الطیب من الخبیث و فیما تلوت کفایة لاولی الهدایة و

جس پر چاہیے۔ انھیں غنی کردیا اللہ اور اللہ کے رسول نے اپنے فضل سے۔ ہمیں خدا بس ہے اب دیتا ہے ہمیں اللہ اپنے فضل سے اور اللہ کا رسول۔ اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور ان کا جو تم میں کاموں کے اختیار والے ہیں۔ اور اگر اسے لاتے رسول کے حضور اور اپنے ذی اختیاروں کے سامنے تو ضرور اسکی حقیقت جان لیتے وہ جو ان میں بات کی تہ کو پہنچ جانے والے ہیں۔ تو آپ علی راہ سے کہئے اس میں آپ کو کیا برا لگتا ہے، اور میں نے آپ جب دیکھا تھا عاقل غیر سفیہ ہی پایا تھا اور اللہ ہادی اور نعمتوں کا مالک ہے۔ اور بندہ ضعیف کی اس باب میں ایک کتاب جامع نافع مستطاب ہے کہ ہدایت چاہنے والے کو راہ حق دکھاتی اور تباہی میں گرنے والے کو ہلاک کرتی ہے بحکم الٰہی زیر طبع ہے میں نے "الامن والعلی لناعتی المصطفی بدافع البلاء" (۱۳۱۱ھ) اس کا نام اور "اکمال الطامه علی شرك سوی بالامور العامة" (۱۳۱۱ھ) لقب رکھا ہے اس میں ساٹھ آیتیں اور تین سو حدیثیں پائیے گا کہ طیب کو خبیث سے جدا کرتی ہیں اور جو آیتیں اس وقت میں نے تلاوت کیں عاقلوں کو وہی

---

[1] القرآن الکریم ۹/ ۷۴

[2] القرآن الکریم ۹/ ۵۹

[3] القرآن الکریم ۴/ ۵۹

[4] القرآن الکریم ۴/ ۸۳

باللہ الہدایۃ والحفظ والوقایۃ والحمد للہ فی البدایۃ والنھایۃ وصلی اللہ تعالٰی علی الوالی الاعظم والمولی الاکرم والمولی الاقدم وآلہ وصحبہ قادۃ الامم واولیائہ المتصرفین باذنہ فی العالم وعلینا بھم وبارك وسلم اٰمین!

کافی ہیں اور اللہ ہی کی طرف سے ہدایت اور حفظ و نگہبانی ہے۔ اور سب تعریفیں اللہ کو آغاز و انجام میں۔ اور اللہ کی درودیں والیٔ اعظم و مولائے اکرم و حاکمِ اقدم اور ان کے آل و اصحاب پیشوایانِ اُمت اور اُن کے اولیاء پر کہ ان کے حکم سے عالم میں تصرف فرماتے ہیں اور ان کے صدقے میں ہم پر اور اللہ کی برکت اور سلام، آمین۔ (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدٍ النبی الامی
صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم
لیلتین خلتا من شعبان ۱۳۱۹ھ

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدٍ النبی الامی
صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم
دوم شعبان ۱۳۱۹ھ

مترجم کہتا ہے غفرلہ، اس صحیفہ شریفہ کے بعد تین مہینے کامل انتظار رہا، حریف صاحب کی طرف سے جواب نہ آیا، آخر تین مہینے تین دن کے بعد عالیجناب نواب مولوی محمد سلطان احمد صاحب قادری دام مجدہم کے ہاتھ کہ ۳ ذی القعدہ کو رامپور تشریف لے جاتے تھے تیسرا صحیفہ شریفہ بہ تقاضائے جواب سوالات مرسل ہوا۔

مفاوضۂ سوم از حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بتقاضائے جوابِ سوالات دو مفاوضۂ سابقہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نحمدہ ونصلی علٰی رسولہ الکریم۔ وبعد فھٰذا رابع شھر مذ ارسلت الکتاب ولم تحر الجواب وقد کان کصاحب السابق الماضی علیہ خمسۃ شھور مشتملا علٰی اسئلۃ دینیۃ لامعۃ النور فلم تجب عن ھذا ولا عن ذاك مع

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نحمدہ ونصلی علٰی رسولہ الکریم۔ بعد حمد و صلوٰۃ یہ چوتھا مہینہ ہے کہ میں نے خط بھیجا اور آپ نے جواب نہ دیا اور یہ خط بھی پہلے کی طرح جسے پانچ مہینے گزرے ہیں روشن و تاباں سوالاتِ دینیہ پر مشتمل تھا آپ نے نہ اس کا جواب دیا نہ اس کا، حالانکہ یہ سلسلہ خود آپ ہی نے شروع کیا تھا

مع انك انت البادئ فساهلك وانا امهلتك عدة ايام أُخر لتجيب مفصلا عن كل مستطر فان مضى يوم الخميس تاسوعه الشهر النفيس ولم يأت منك الجواب تبين انك غلقت الباب وطويت الصحف وجفت القلم بما سيجف ولله الحمد فى الاولى والأخرة والصلوات الزاهرة والتحيات الفاخرة على سيدنا وصحبه وعترته الطاهرة۔ آمين!

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفٰی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم، لخمس خلون من ذی القعدۃ یوم السبت ۱۳۱۹ھ

میں آپ کو چند دن کی اور مہلت دیتا ہوں کہ جتنے سوالات لکھے ہیں سب کا مفصل جواب دیجئے، اگر روز پنجشنبہ کہ اس نفیس مہینے کی (دسویں)[عہ] ہوگی گزر گیا اور آپ کی طرف سے سوالات کا جواب نہ آیا تو ظاہر ہوگا کہ آپ نے دروازہ بند کر لیا اور دفتر لپیٹ دیے اور قلم خشک ہو جائیگا جس بات پر عنقریب خشک ہونے والا ہے اور اللہ ہی کے لئے اول و آخر میں حمد ہے اور چمکتی درودیں اور گرامی تحیتیں ہمارے مولٰی اور ان کے اصحاب و آل طاہرین پر، آمین! (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفٰی النبی الامی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم، پنجم ذی القعدہ بروز شنبہ ۱۳۱۹ھ

مترجم غفرلہ کہتا ہے مسلمان ملاحظہ فرمائیں کہ اس صحیفہ لطیفہ میں سوا تقاضا ئے جواب کے کیا تھا غریب صاحب کی نسبت کون ساسخت کلمہ تھا مگر ہوا یہ کہ غریب صاحب جوابوں کے عجز سے بھرے بیٹھے تھے وہ سوال ان پر پہاڑ سے زیادہ گراں تھے ڈر تھا کہ مبادا جواب طلب ہوا تو کیا کہوں گا، جب پہلے کو پانچ اور دوسرے کو تین مہینے گزر گئے دل میں کچھ مطمئن ہوئے ہوں گے کہ شاید قسمت کا لکھا ٹل گیا مگر افسوس کہ ناگاہ ادھر سے تقاضوں کا پہاڑ ٹوٹ ہی پڑا، اب رنگ بدل گیا اور وہ جو جس سے بھرے بیٹھے تھے جل بن کر اُبل گیا۔ اس صحیفہ شریفہ کا پہنچنا اور طیب صاحب کا نام کی طیب و پاکیزگی سے اپنی ذاتی اصالت کی طرف پلٹ جانا، اگلے مراسلات میں طرفین کے محاورات

[عہ] پنجشنبہ کی دسویں خود اسی صحیفہ شریفہ کی تاریخ سے ظاہر تھی کہ پنجم روز شنبہ ارشاد فرمائی، لفظ تاسع سبق قلم تھا اور خود پنجشنبہ صراحۃً مذکور ہونا رفع التباس کو بس تھا۔ مہلت پنجشنبہ تک عطا ہوئی وہ تاسع ہو یا عاشر ۱۲ مترجم۔

دیکھئے اور اب اس تحریر ثالث کو ملاحظہ کیجئے۔

خط سوم عرب صاحب بہ تبدیل رنگ و اظہار خشم بے درنگ

وصلنی خطك المورخ ۵ ذوالقعدۃ[1] ۱۱ ذوالقعدۃ فکیف اجیبك یوم التاسع[2] ولکن امتثالا لامرك سیأتیك الجواب الذی تعلم بہ انی ماسکت عن الجواب الا صیانۃ لاغلاطك ان تظھر ولجھلك ان یشھر۔

ستعمولنی ای دین قد اینت
وای غریم فی التقاضی غریمھا[3]

محمد طیب

مجھے تمہارا خط پانچویں ذوالقعدہ کا لکھا گیارھویں ذوالقعدہ کو پہنچا تو میں نویں تاریخ کو کیسے تمہیں جواب دوں، مگر آپ کا حکم ماننے کو عنقریب آپ کے پاس وہ جواب آتا ہے جس سے تمہیں معلوم ہوگا کہ میں جواب سے صرف اس لئے خاموش رہا تھا کہ تمہاری غلطیوں کو ظاہر ہونے اور تمہاری جہالت کو تشہیر سے بچاؤں " اب جانا چاہتی ہے لیلٰی کہ کیسے قرض کا اس نے لین دین کیا اور اس کا قرض خواہ تقاضا کرنے میں کیسا قرض خواہ ہے "

محمد طیب

مترجم غفرلہ کہتا ہے کہ تقاضائے جواب پر عجز کی جھنجلاہٹ نے عرب صاحب کو ایسے غیظ میں ڈالا کہ ذرا سے کارڈ میں بدحواسیاں صادر ہوگئیں، مثلاً پہلی بدحواسی کہ ابتدا میں القاب و آداب درکنار اللہ عزوجل کا نام بھی چھوٹا، پہلے دونوں خط مسلمانی طریقے پر بسم اللہ شریف یا حمد و صلوٰۃ سے آغاز تھے اس کی ابتداء یہیں سے ہے کہ وصلنی خطك (تمہارا خط پہنچا) دوسری بدحواسی [?] براہ طنز و تحریر ایک پرانا شعر لکھ دینے کا شوق چرآیا تو ایسے بہکے کہ اپنے ہی کو لیلٰی بنایا،

---

[3] یہ شعر ایک عجیب قصیدے کا ہے جس کی تفصیل مضامین جناب مولوی عبدالحق صاحب خیرآبادی بیان کرتے تھے اگرچہ قصیدہ یہاں سے متعلق نہیں مگر " الشیئ بالشیئ یذکر " الخ پر بات یاد آجاتی ہے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

---

[1] ھکذا بخطہ وام فی خبطہ ۱۲

[2] ھکذا بخطہ لازال فی خبطہ ۱۲

حق بر زبان جاری شود، یہ نہ دیکھا کہ کون مدیون ہے کون قرضدار ہے سوالات کا قرضہ کس پر سوار ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوستان علم و ادب کے لئے اس کے بعض اشعار کہ اس وقت یاد آئے تحریر ہوتے ہیں، زبان عرب کا مستند شاعر اپنی ایک کنیز کی شان میں کہتا ہے: ؎

عجبت للیلیٰ من نجبار اشتریتها
وکاتبتها کیما یتم نعیمها
فصنعت الا الاباق مدینة
وما بقیت الا و دین ندیمها
ستعلو لیلی ای دین تداینت
وای غریم فی التقاضی غریمها
تمکت بحکم الرق ثم تهندت
ابا فا و سیما الزنج فی القلب سیمها
تودوا او لو درس الخیانة لیتب
مُدرِّسة للغدر فیما نقیمها
ترفضت الحنّاء ثم تنشرت
تعدّی الدواء الداء حتی حکیمها
فلیلیٰ وان کان اسمها طیبا غدت
خبیثة نفس یرتضیها لئیمها
ورُبَّ مسمّی کاذب یعق اسمه
رائحة ما فی المسمّی نسیمها
کمهلکة تدعی بعکس مفازة
وکافورة من نجیة بان شیمها
الیلی الیلیٰ ای دفار هجوت من
انته لعالی صفوها و صمیمها

مجھے زنجبار کی لیلیٰ سے تعجب آتا ہے میں نے اسے خریدا اور مکاتب کیا تھا کہ اس کی آسائش پوری ہو (یعنی اتنا مال اپنے کسب سے کما سے تو تو آزاد ہے) اس نے کچھ نہ کیا سوا اس کے کہ میرا دین لے کر بھاگ گئی اور وہ نہ بھاگی مگر اس حال پر کہ میرا دین اس کے ساتھ ہے اب جانا چاہتی ہے لیلیٰ کہ کیسے قرض کا اس نے لین دین کیا اور اس کا قرضخواہ تقاضا کرنے میں کیسا قرضخواہ ہے، کنیزی کے باعث تھکی بنی پھر بھاگ کر ہندیہ ہو گئی اور زنگی صورت کی علامتیں دل میں موجود ہیں خیانت کے درس والے تمنا کرتے ہیں کاش ہم اسے اپنے یہاں بیوفائی کی تعلیم دینے پر مدرس مقرر کریں وہ سڑا ہندی پہلے تو رافضن بنی پھر نیچریہ ہو گئی، دوا کی حد سے مرض بڑھ گیا۔ اس کا حکیم اس کے علاج سے عاجز آیا تو لیلیٰ اگرچہ نام کی پاکیزہ ہے نفس کی خبیثہ ہے کہ اسے نفس کا کمینہ پسند کرے گا اور بہت جھوٹے نام کے مسمّے ہوتے ہیں کہ نام ایسی خوشبو سے مہکتا ہے کہ مسمّے میں جس کی ہوا بھی نہیں جیسے جائے ہلاک کو برعکس مفازہ یعنی جائے نجات کہتے ہیں اور نری زنگی کو جس کی سیاہیاں ظاہر ہیں

کس سے تقاضا ہے کس پر چڑھائی ہے عزیمت کس کی جان پر بنائی ہے ؏
چھائی جاتی ہے یہ دیکھو تو سراپا کس پر

خیر، ؏

مہرباں آپ کی خفت مرے سر آنکھوں پر

تیسری بدحواسی خط تقاضا پہنچتے ہی یاران سرپل میں کھچڑیاں پکیں، وہابیت کی فوج مقہوریت موج (جو حضرت نواب خلد آشیاں مرحوم مغفور کے عہد سعادت مہد میں کرتے جوتے کے نیچے دبی تھی سر اٹھانے بلکہ ہب ہبانے کی جان نہ تھی اب کچھ کچھ کھل کھیلی اور گریز کر کے پرزے نکال چلی ہے) بل چل مچی پرانے پرانوں کا سہارا لگانے سنت کے خلاف پر ندوہ منانے سے کمیٹی میں یہ رائے پاس ہوئی کہ عرب صاحب نے بہت مدتوں سے دشمنی تقلید میں سر کھپایا، برسوں دود چراغ کھایا، کچھ خرافات مزخرفات کا طومار جمع کر پایا ہے۔ سوالات کے جواب کو تو اڑان گھائی بتائیے اور وہ کچی کھنتوں کا سارا خمیر بنام جواب آگے لائیے۔ جب بعون اللہ تعالیٰ دندان شکن رد ہوگا، اس وقت تو وہ عوام کے آگے ناک رہ جائے گی کہ دیکھو ؏

ہم بھی ہیں پانچویں سواروں میں

خط تقاضا چہلی ذی القعدہ روز یکشنبہ کو پہنچا تھا، آٹھویں تک کمیٹی میں یہ رائے جم پائی اور وہ جواب بصد پیچ و تاب تحریر ہوا کہ جواب پیچھے سے دیں گے، صحیفہ تقاضا میں پنجشنبہ تک کی مہلت مقرر فرما دی تھی، اس کا یہ جواب سوچا کہ خط بھیں ۱۱ ذی القعدہ روز جمعہ کو پہنچا ہم پنجشنبہ تک جواب کیونکر دیتے یہاں تک تو عیاری و چالاکی سے کام لیا گیا۔ اب عجز کی بدحواسی اپنی جھلک دکھاتی ہے کمیٹی وہابیت نے ایسے کذب صریح کی رائے دی بھی تو لفافے میں بھیجا تھا کہ کذب پر لفافہ رہتا عام شخصوں پر ثبوت نہ ہو سکتا مگر بدقسمتی سے کارڈ لکھا جس پر روانگی و وصول کی مہریں ہیں ڈاک نے واضح کر دیا کہ لعنۃ اللہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دعی عنك تهجاء الرجال واقبلی
لك الحظ لا للاخيلية

کاہے کو نام رکھتی ہے اے لیلیٰ اری گندی
تو نے اسکی ہجو کی جسے صاف و خاص بلندیاں حاصل
ہوئیں، مردوں کی بدگوئی سے درگزر اور آ کہ
میں لینے اخیلیہ کا نہیں تیرا حصہ ہے ۱۲ مترجم

حضرت کا یہ قریب نامہ سہ شنبہ ۸ ذی القعدہ کو ڈاک خانہ رامپور سے روانہ ہو کر چہار شنبہ ۹ ذی القعدہ کو خدمت اقدس بندگان حضرت مکتوب الیہ میں باریاب ہو لیا یعنی لکھے جانے سے دو دن پہلے ہی پہنچ گیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون، مجیب صاحب کی ان خوبیوں پر بھی حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی نے اسی علم سے کام لیا جو ارباب علم کو اہل جہل کے ساتھ شایاں ہے بغور ملاحظہ قریب نامہ مذکورۂ ڈاکخانہ سے رسید لے کر یہ صحیفہ چہارم امضاء ہوا۔

مفاوضۂ چہارم حضرت عالم اہلسنت دام ظلہٗ بجواب خط سوم

بسم الله الرحمن الرحيم۔ نحمده ونصلي على رسوله الكريم۔ وبعد فجاء الكتاب ولم يأت الجواب ولست متفرغا للجهل والسباب ووصوله قبل وجوده بيومين عجب عجاب۔ وبعد قد بقي عليك من اليوم الى الغد الوقت الموعود فان مضى ولم يأت الجواب علم ان بابك مسدود وصلى الله تعالى عليه وسلم وبارك على صاحب المقام المحمود وآله وصحبه الغر السعود والحمد لله الغفور الودود۔

كتبه عبده المذنب احمد رضا البريلوي
عفي عنه بمحمدن المصطفى النبي الامي
صلى الله تعالى عليه وسلم
لتسع خلون من ذي القعدة ١٣١٩
يوم الاربعاء

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدہٗ و نصلی علی رسولہ الکریم۔ بعد حمد و صلوٰۃ واضح ہو خط آیا اور جواب نہ آیا اور جہالت کی باتوں اور گالی گلوچ کی مجھے فرصت نہیں اور اس خط کا عالم ایجاد میں آنے سے دو دن پہلے یہاں پہنچ جانا سخت تعجب کا اچنبھا ہے اور ہنوز آج سے کل تک آپ کے لئے روز موعود کا وقت باقی ہے اگر وہ گزر گیا اور جواب نہ آیا تو معلوم ہوگا کہ آپ کا دروازہ بند ہے اور اللہ تعالیٰ کے درود و سلام و برکات صاحب مقام محمود اور ان کے آل و اصحاب نور و سعادت والوں پر اور سب خوبیاں اللہ کو جو گناہ بخشے اور اپنے بندوں سے محبت فرمائے۔

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفیٰ النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
۹ ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ
روز چہارشنبہ

مترجم غفرلہٗ کہتا ہے کہ روزِ موعود گزرا اور جمعہ گزرا اور جواب نہ آیا تو اس صحیفۂ پنجم نے اسفا پایا۔

مفاوضۂ پنجم حضرت عالم اہلسنت دام ظلہم باعلام تمامی حجت

بسم الله الرحمٰن الرحیم ، نحمده ونصلی
علی رسوله الکریم ، وبعد فقد مضی
امس یومك الموعود بل زاد علیه
الیوم الموجود یوم الجمعة المبارك
المسعود ولم یأت منك شیء من
الردود فانحل الحجاب وانتهی
الخطاب والحمد لله الکریم الوهاب
ولن یقبل منك هذا الا الانقیاد لما
ارشدناك الیه من الحق والرشاد والحمد
لله العلی الجواد والصلوٰة والسلام
علی سید الاسیاد محمد وآله وصحبه
الامجاد ، آمین !

کتبه عبده المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنه بمحمدن المصطفی النبی الامی
صلی الله تعالٰی علیه وسلم لاحدی عشرة
مضین من ذی القعدة سنة ۱۳۱۹ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ، نحمدہٗ ونصلی
علی رسولہ الکریم ۔ بعد حمد وصلوٰۃ بلاشبہہ کل
آپ کا روزِ موعود گزر گیا بلکہ آج کا دن روزِ مبارک
و ہمایوں جمعہ اور زائد ہوا اور آپ کی طرف سے کچھ
جواب نہ آیا تو پردہ کھل گیا اور مخاطبہ تمام ہوا اور
سب خوبیاں اللہ کریم بہت عطا فرمانے والے کو،
اور آپ سے کچھ پذیرا نہ ہوگا مگر اس حق وصواب
کے لئے مطیع ہونا جس کی طرف ہم نے آپ کو
ہدایت کی اور سب تعریفیں اللہ بالا و بے غرض
بخشندہ کو اور درود و سلام سب سرداروں کے
سردار محمد اور ان کے آل واصحاب معززین پر۔
آمین !

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمدن المصطفٰی النبی الامی صلی اللہ تعالٰی
علیہ وسلم یازدہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

مترجم غفرلہٗ کہتا ہے الحمد للہ حضرت عالم اہلسنت کے ساتھ عرب صاحب کا مکالمہ ختم ہوا اور عرب صاحب کا جوابوں سے عجز روشن و آشکارا ہو گیا۔ ذلك بان الله هو الحق وان الله لا یهدی کید الخائنین والحمد لله رب العٰلمین وقیل بعدا للقوم الظٰلمین۔

زیادتِ افادت

عرب صاحب کی خوبی تہذیب اور اس کے جواب میں حضرت عالم اہلسنت کا حلم عجیب ناظرین نے ملاحظہ فرمایا اب مستفیدانِ بارگاہِ سنت کا ادب اجمل اور کریمہ واعرض عن الجٰھلین[1] پر کیا نہ عمل بنظر اعتبار مشاہدہ کیجئے۔ مکرمنا مولوی محمد واعظ الدین صاحب اسلام آبادی قادری برکاتی سلمہ الہادی نے اگرچہ عرب صاحب کے خط سوم میں کلمات جہل واشتم ملاحظہ فرماکر آیہ کریمہ واغلظ علیہم[2] پر عمل چاہا مگر اثر تادیب وکمال تہذیب کہ عرب صاحب کو معذور ہی رکھا اور ان کی نسبت کلام خوبی واکرام ہی کہا سارا قصور نفس امّارہ پر طویلے کی بلا بندر کے سر۔

نامی نامہ مولانا واعظ الدین صاحب بجواب ہمال خط سوم عرب صاحب

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علٰی رسولہ الکریم

الی جناب الفاضل الوسیم المناقب السنیم المناصب المولوی طیب صاحب دامت عنایتہم۔

امّا بعد فاتت الیوم کریمتکم المسطورۃ ونمیقتکم الغیر المستورۃ ضحی تاسع ذی القعدۃ یوم الاربعاء فوجدناھا علٰی خلاف ماھو المامول من العلماء وایضًا علٰی خلاف ما عھد منکم فی اختیھا السالفتین فعلمنا انھا لیست من قبل قلبکم بل رشحۃ من النفس الامارۃ بالشین اذ لیس فیھا

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علٰی رسولہ الکریم

بجناب فاضل فراخ مناقب نیکی مناصب مولوی طیب صاحب دام عنایتہم۔

بعد حمد وصلٰوۃ واضح ہو آج نہم ذی القعدہ روز چہارشنبہ وقت چاشت آپ کی گرامی کتابت اور بے پردہ[عہ] تحریر آئی، ہم نے اس رنگ کے خلاف پائی جس کی علماء سے توقع تھی نیز اس طرز کے بھی خلاف آئی جو اس کی دو اگلی بہنوں میں آپ کی طرف سے معروف رہے تو ہم نے جانا کہ وہ آپ کے قلب کی طرف سے نہیں بلکہ نفس امّارہ کے چھینٹوں سے جو کثرت عیب کی طرف داعی ہے اس لئے

عہ بے پردہ دو وجہ سے، ایک تو کارڈ پر تھی دوسرے ہرزہ گوئی ۱۲ مترجم

[1] القرآن الکریم ۷/ ۱۹۹ [2] القرآن الکریم ۹/ ۷۳

جواب سؤال الاكذب وفحش وجهل
بضلال فسيدنا العلامة عالم
اهل السنة مد ظله ودام فضله
لما كشف عن خدرها ووقف على
هذرها وهجرها لم يحمل
عليكم لاجلها بل تبسم ضاحكا من
قولها وقال رب اوزعني ان اشكر
نعمتك التي انعمت علي وعلى والدي
وان اعمل صالحا ترضه وادخلني
برحمتك في عبادك الصّٰلحين۝ علما
منه بان لا معصوم الا من عصم
الله فكيف يؤخذ بجهل النفس
صديق قديم ما كانت يرضاه
ولكن نحن خدام العتبة العلية
في عجب عاجب من
هذه القضية كتاب يكتب
١١ ذي القعدة الحرام
ويصل لحضرة المكتوب
اليه تاسع الشهر من
ذلك العام وانا لموقنون
انكم من مثل هذا الكذب
الجلي معزولون وانما هو من اعاجيب نفس
امارة ولوثة السفيهة ان منها على

کہ اس تحریر میں جھوٹ اور زبان درازی اور بہکی ہوئی
جہالت کے سوا کسی سوال کا جواب نہ تھا تو جب
سردار علامہ عالم اہلسنت مدظلہ ودام فضلہ نے
جب کہ اس کا پردہ کھولا اور اس کی بیہودہ سرائی
و پریشان گوئی پر وقوف پایا اس کے سبب آپ
پر کچھ غضب نہ فرمایا بلکہ اس کی بات سے ہنستے ہوئے
مسکرائے اور دعا کی کہ اے میرے رب! میرے
دل میں ڈال کہ میں تیری ان نعمتوں کا شکر ادا کروں
جو کہ تو نے مجھ پر اور میرے باپ دادا پر فرمائیں
اور میں وہ بھلا کام کروں جو تجھے پسند آئے اور
مجھے اپنی رحمت سے اپنے نیک بندوں میں داخل
فرمائے۔ وجہ یہ کہ حضرت والا کو معلوم ہے کہ معصوم
تو وہی ہے جسے اللہ عزوجل نے عصمت عطا
فرمائی تو نفس امّارہ کی جہالت کے باعث ایک
پرانے دوست پر جو ایسی باتوں کو ناپسند رکھتا تھا
کیا مواخذہ ہو مگر خادمان آستانہ والا اس
معاملے میں سخت عجب میں ہیں خط لکھا جائے تو
جائے ذی القعدۃ الحرام کی گیارھویں کو اور حضرت
مکتوب الیہ کے پاس پہنچے اسی سال اسی
ذی القعدہ کی نویں کو، ہم کو یقین ہے کہ آپ
ایسے سفید جھوٹ سے برکنار ہیں یہ تو اسی
نفس امّارہ کی اٹکھیلیاں ہیں اور وہ احمق یعنی
نفس امّارہ کی شرارت یہ نہ سمجھی کہ اس کے جھوٹ

عہ نفس زبان عربی میں مؤنث ہے یہاں مطابقت ترجمہ کے لئے شرارت نفس یا شریرہ مکتوب ہوئی ۱۲ مترجم

كذبها الدليل والامارة فانّ تاريخ
ارسال القرطاس في طابع بوسطه
رامفور ۱۰ فروري يوم الثلثاء و
تاريخ وصوله في طابع بوسطة بريلي
۱۹ فروري يوم الاربعاء وهي تزعم
انها كتبت ۲۱ فروري يوم الجمعة
الغراء فيالها من ولادة قبل الحمل
مالها نظير في خارج ولا عقل، و
لا يخفى على جنابكم الرفيع ان مثل
هذا الاحتيال الشنيع لا تقضى الابوقاحة
المحتالة ولا تفضي الا الى فضيحة
الفعالة وما هي الا النفس الامارة
اما قلبكم فلم يرض بها، ولاعوراه فتبين
انها لو ارسلت الجواب لجاء قبل يوم الخميس
كهذا الكتاب ولكنها عجزت فمكرت
وكذبت وهجرت وزرقت انما بهذا
سترت فواحش جهلها ولا والله ظهرت
فيا مولانا الفاضل الكامل انا
اسألك بما رزقت من العلم والفضائل
ان تكبح عنانها عن الجهل والفحش
والرذائل وقل لها يا هذه تمضي
الشهور وتنقضي الدهور و
لا ترين الجواب و لو ان
السؤال كان طلاقًا عليكِ لخرجتِ
من العدة وحللتِ للخطاب

پر خود اس کی طرف سے دلیل وعلامت موجود
ہے کہ مہر ڈاک خانہ رامپور میں روانگی کارڈ کی
تاریخ ۱۰ فروری سہ شنبہ ہے اور مہر ڈاکخانہ
بریلی میں پہنچنے کی تاریخ ۱۹ فروری روز چارشنبہ
اور وہ شریرہ یہ بکتی ہے کہ اس نے یہ کارڈ
۲۱ فروری روز روشن جمعہ کو لکھا تو یہ پیش از
حمل ولادت تو نہایت ہی عجیب ہے جس کی نظیر
نہ خارج میں ہے نہ ذہن میں ۔ اور آپ کی جناب
میں پوشیدہ نہیں کہ ایسے بڑے حیلہ کا حکم
نہیں ہوتا مگر اس سخت بد افعال کی رسوائی اور
وہ حیلہ گر بدکار کون ہے یہی نفس امارہ کی شرارت
آپ کا قلب تو اس کذب و مکر کے عار و عیب
پر راضی نہیں تو ظاہر ہوا کہ وہ شریرہ اگر جواب
بھیجتی تو اس کارڈ کی طرح جمعرات سے
پہلے آجاتا مگر وہ تو عاجز آ گئی لہذا فریب کیا
اور جھوٹ بولی اور بیہودہ بکا اور سمجھی کہ اس تدبیر
سے اس کے جہل کی بے حیائیاں چھپ گئیں حاشا
خدا کی قسم ظاہر ہو گئیں، تو اے مولانا فاضل کامل!
آپ کو جو علم و فضائل ملے انہیں ذریعہ بنا کر
آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ جہل اور فحش
اور کمینہ باتوں سے اس شریرہ کی باگ روکئے
اور فرمائیے کہ اے فلانی! مہینے گزریں، زمانے
چلیں اور تو جواب نہ دے ۔ اگر بالفرض وہ
سوال تجھ پر طلاق بھی ہوتے تو تو ضرور اتنی مدت
میں عدت سے نکل کر پیام دینے والوں کے لئے

ثم اذا طولت فحشتِ وهذرتِ و خدعتِ ومكرتِ والى الأن عليك باقية من الزمان الى انقضاء الخميس الموعود فان مضى ولم يصل جوابك ففحشك وجهلك عليك مردود ولا والله يا امارة جهدت على عالم واحملت انما احملت لن يقبل منك الا الجواب عن كل ما سئلت و لا تظنى ان يلتفت العلماء الفحول الى ما تجيئين به جرابك من الجهل والفضول ثم ان طغيت وبغيت والجهل بغيت فلعلك تجدين من يجهل عليك فوق ما تجهلين فتعضى على يديك وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون ۱؎

دع عنك تهجاء الرجال واقبل الخ

والسلام على من اتبع الهدى و صلى الله تعالى عليه وسلم وبارك على المولى المصطفى و اٰله وصحبه دائما ابدا۔

کتبه الفقير واعظ الدين القادرى الاسلام آبادى عفى له المولى الهادى لتسع خلون من ذى القعدة سنة ۱۳۱۹ھ۔

حلال ہوگئی ہوتی پھر جب تجھ سے جوابوں کا مطالبہ ہو تو تُو فحش وبیہودہ بکے اور مکر و فریب کرے اور ابھی روزِ موعود پنجشنبہ گزرنے تک تجھ پر کچھ زمانہ باقی ہے پس اگر وہ گزر گیا اور تیرا جواب نہ پہنچا تو تیرا فحش و جہل تیرے ہی منہ پر مارا جائے گا اور قسم بخدا اے وہ امّارہ جو ایک عالم سے جہل کے ساتھ پیش آئی اور حاملہ ہوئی جس گناہ کی حاملہ ہوئی زنہار تجھ سے پذیرا نہ ہوگا مگر ان تمام سوالات کا جواب دینا جو تجھ سے کئے گئے ہیں اور یہ گمان نہ کرنا کہ علمائے فحول اس جہل و فضول کی طرف التفات کریں جس سے تو اپنی بوری بھر رہی ہے ہاں اگر تُو سرکشی اور زیادتی کرے اور جہل ہی چاہے تو کیا عجب کہ تجھے کوئی ایسا مل جائے جو تیرے جہل سے بڑھ کر تجھ سے جہل کرے پھر تو اپنے ہاتھ چباتی رہ جائے، اور اب جانا چاہتے ہیں ظالم کس پلٹے پر پلٹا کھاتے ہیں، مردوں کی ہجوگوئی سے درگزر اور آ الخ اور سلام ان پر جو ہدایت کے پیرو ہوئے اور اللہ تعالٰی کے درود وسلام و برکات مولٰی مصطفٰی اور ان کے آل و اصحاب پر ہمیشہ ہمیشہ۔

راقم واعظ الدین قادری اسلام آبادی غفرلہ المولی الہادی نہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

۱؎ القرآن الکریم ۲۶/۲۲۷

خاتمہ

وہ سوالات کہ حرب صاحب سے کئے گئے اور انھوں نے جواب نہ دیئے اور انھیں بار بار مطلع کر دیا ہے کہ بے ان کے جواب کے آپ کی خارجی باتیں مسموع نہ ہوں گی۔

س ۱ : کچھ احکام شرعیہ ایسے ہیں یا نہیں کہ ابتداءً ان کا علم بے نص صریح یا اجتہاد مجتہد کے نہ ملے گا ؟

س ۲ : کیا تمام آدمی جمیع احکام کے عالم، معانی نصوص کو محیط، اجتہاد پر قادر ہیں ؟

س ۳ : کیا جاہلان عاری شتر ان بے مہار ہیں ان پر شریعت کے احکام نہیں ؟

س ۴ : ان کے لئے احکام الٰہی جاننے کی کیا سبیل ہے اس سبیل کا اختیار ان پر فرض، واجب، جائز کیسا ہے ؟

س ۵ : آپ نے اپنی عمر تک اللہ تعالیٰ کو کیونکر پوجا اور بندوں سے کس طرح معاملہ کیا، اجتہاد سے یا تقلید سے ؟ آپ شروط اجتہاد سے پر ہیں یا خالی ؟

س ۶ : آپ کو علوم شرعیہ کے تمام اصول و فروع میں اجتہاد پہنچا ہے یا بعض میں ؟ بر تقدیر اخیر جس میں آپ مجتہد ہیں اس کی تعیین کیجئے اور جس میں نہیں اس میں اپنی راہ بتائیے۔ بر تقدیر اول فقہی مسائل اجتہادی کی دس گھڑی ہوئی صورتیں لائیے جن کا حکم خاص آپ نے استنباط کیا ہو جس کی بنا کے ظاہر و باطن و جرح و تعدیل و تفریع و تاصیل میں آپ دوسرے کی سند نہ پکڑیں۔

س ۷ : تقلید شخصی آپ کے نزدیک کفر ہے یا حرام یا مباح یا واجب ؟

س ۸ : ائمہ و اقوال میں ہر مکلف نامجتہد کو تخییر ہے یا حکم تحجیر اور اس کی کیا سبیل ؟

س ۹ : یہ تخییر یا تحجیر مطلق ہے یا چار اکابر میں محصور ؟

س ۱۰ : تلفیق فسق ہے یا جائز ؟

س ۱۱ : مختلف اعمال میں یا ایک میں بھی ؟

س ۱۲ : قبل عمل یا بعد بھی ؟

حرب صاحب کو اب ہم مطالبان حق اپنی طرف سے از سر نو دو ہفتے کی مہلت دیتے ہیں ختم سال تک ان مسائل کا مفصل جواب دے دیں جس بات میں اجمال رہے گا یا آپ کے بیان پر ایضاح حق

کہ لئے اور سوال پیدا ہوگا پھر عرض کر کے صاف کر لیا جائے گا یہاں تک کہ بعونہٖ تعالیٰ حق واضح ہو و آخر دعوٰنا ان الحمد للہ رب العٰلمین وصلی اللہ تعالیٰ علٰی سیدنا محمد و اٰلہٖ وصحبہٖ اٰمین!

سید عبد الکریم قادری غفرلہٗ ۱۲ ذی الحجہ ۱۳۱۹ھ

تنبیہ: جواب مفصل ہوں مواقع ضرورت وعدم ضرورت وغیرہا قیود و تخصیصات جو مکنون خاطر ہوں صریح ہوں ورنہ مطلق اطلاق پر محمول رہے گا اور بعد ورود اعتراض ادعائے تخصیص و تقیید و تاویل مسموع نہ ہوگا۔

تنبیہ: ہر سوال کا جواب مدلل ہو اور اپنے لئے جو منصب قرار دیجئے دلائل اس منصب کے نصاب پر مکمل ورنہ بے محل سرود مطبوع نہ ہوگا۔ والحمد للہ اولاً و آخراً والصلٰوۃ علٰی رسولہٖ واٰلہٖ باطناً وظاہراً، اٰمین!

عرب صاحب کی تہذیب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نحمدہٗ ونصلی علٰی رسولہ الکریم۔ اس کے بعض تو نے تو عرب صاحب کے خط سوم میں جو آپ کو اسی رسالہ کے صفحہ ۳۲۴ پر ملے گا ملاحظہ ہوں مگر عرب صاحب کی جو روداد تہذیب وانسانیت اب رامپور میں چھپ رہی ہے اس کی نسبت بعض علمائے کرام ساکنان رامپور کی مرسلہ تحریر نے عجب خبریں دی ہیں ذرا استماع فرمائیے۔

بملاحظہ مخدومی مکرمی جناب مولوی سید عبد الکریم صاحب زید مجدہم، تسلیم۔ مولوی طیب صاحب عرب ایک رسالہ بنام "ملاطفۃ الاحباب" چھپوا رہے ہیں۔ اس کے بیانات کی بے حد غلطیاں تو اہل علم جانیں گے مگر طرز کلام میں نہایت تہذیب وانسانیت کو کام فرمایا ہے میں نے حضرت عالم اہلسنت کے خطوط انھیں کے رسالے میں دیکھے جس میں صرف عالمانہ کلام ہے مگر ان صاحب کی غصہ ناک تحریر نے کوئی دقیقہ بدزبانی کا اٹھا نہ رکھا، اس کے بعض اوراق چھپ گئے ہیں انہی سے کچھ انتخاب ملاحظہ ہو:

ص ۴: یہ شخص خود اپنا کہا نہیں سمجھتا۔

ص ۹: یہ شخص مسلمانوں کا بھی مخالف ہے اور عاقلوں کے بھی خلاف۔

ص ۱۲: یہ شخص ان لوگوں میں سے ہے جو اپنا گھر اپنے ہاتھوں بھی خراب کرتے اور مسلمانوں کے ہاتھوں سے بھی۔ یہ یہودی کا بیان ہے۔

ص ۱۴ : بیڑیاں پاؤں میں ہیں اور مکر کرتا ہے۔
ص ۳۰ : ناصر بدعت دشمنِ موحدین منکرِ محدثین۔
ص ۳۰ : علمی مذاکرے کے لائق نہیں۔
ص ۳۲ : آپ کاٹے اور چلائے۔
ص ۳۳ : مردہ بے حیات یہاں تک کہ ص ۱۵ سطر ۱۱ میں صریح فحش تک تجاوز کیا ہے۔
ایسی ناپاک تحریر کا اگر آپ یا اور کوئی صاحب رد لکھیں تو بہتر یہ ہے کہ حلم سے کام لیں جو شانِ علم ہے۔ والسلام ۱۵ ذی الحجہ ۱۳۱۹ھ انتہی۔

ہمیں اپنے معزز دوست کی یہ رائے بجان و دل منظور ہے، تحریر دیکھی جائے گی، اگر سوا ایسی ہی خرافات کے کچھ نہ ہوا تو اہل علم بلکہ ہر عاقل کے نزدیک وہ آپ ہی اپنا جواب ہے ورنہ اس کی زبان درازیوں سے اعراض ہوگا اور اس کی جہالتوں پر بعون اللہ تعالٰی اعتراض۔ عرب صاحب اپنی تہذیبوں کا جواب اگر عرب کی مثل سے چاہیں تو اول الغی الاختلاط یعنی جو عاجز آتا ہے غصے میں بھر جاتا ہے، و من اطاع غضبه اضاع ادبه جو غصے پر چلے گا ادب ہاتھ سے کھوئے گا، البغل التغل وھو لذلك اھل یعنی لؤم اصله فخبث فعله۔ اگر اشعار سے چاہیں تو کثیر عزّہ کے یہ دو شعر بس ہیں، ؎

يكلفها الخنزير شتمى وما بها	هوانى ولكن للمليك استذلت
هنيئا مريئا غير داء مخامر	لعزة من اعراضنا ما استحلت[1]

یعنی ؎

بدم گفتی و خرسندم عفاک اللہ نکو گفتی !	جواب تلخ می زیبد لب لعل شکر خارا

(تُو نے بُرا کہا اور میں خوش ہوں اللہ تعالٰی تجھے معاف فرمائے تو نے خوب کہا۔ کڑوا جواب شیریں سخن سُرخ ہونٹوں سے اچھا محسوس ہوتا ہے۔ ت)

یہ تو عرب صاحب کی طرز پر امثال و اشعار سے جواب تھے اور ہمارا تیسرا اور اچھا جواب یہ ہے جو ہمارے رب عزوجل نے ہمیں تعلیم فرمایا کہ،

سلٰم علیکم لانبتغی الجٰھلین[2] ○ بس تم پر سلام ہم جاہلوں کے غرضی نہیں۔ (ت)

؎۱

؎۲ القرآن الکریم ۲۸/ ۵۵

واذا خاطبهم الجٰهلون قالوا سلٰما[1]	اور جاہل ان سے بات کرتے ہیں تو کہتے ہیں بس سلام۔ اور جب وہ بیہودہ پر گزرتے ہیں اپنی عزت سنبھالے گزر جاتے ہیں۔ (ت)
واذا مرّوا باللغو مرّوا کراما[2] والسلام	

عرب صاحب کی عربی دانی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، نحمدہ و نصلی علٰی رسولہ الکریم۔ عرب صاحب کی تحریرات ثلٰثہ کا مجموعہ صرف انتیس سطریں ہیں انھیں میں ملاحظہ ہو کہ عربیت و فصاحت کی کیا بہتی نہریں ہیں مثلاً بطور نمونہ معروض:

(۱) ان ای قسم من اقسام التعلیق فرضا قطعیا۔ ان کی خبر منصوب۔

(۲) جمادی الثانی مؤنث کی صفت مذکر۔

(۳) حضرت نے جمادے کا کوئی تیسرا بھی دیکھا ہوگا کہ عرب ثانی بے ثالث نہیں بولتے۔

(۴) میلے کا عَلَم جمادے الآخرہ ہے اعلام میں تصرف کیسا! (اگر زیر زبر اور آنکھ پر چل نہ ہو۔ فافہم)

(۵) بحضرت حضرۃ العالم بہ تائے کشیدہ یہ متعلق املا ہے، خطا کی خطا ہے، بحث فصاحت سے جدا ہے مگر علم کا پتا ہے۔

(۶) جناب مولوی، الف ہضم ہوا تو ہوا لام تو ٹیڑھی کھیر تھا۔

(۷) قادری موصوف معرفہ صفت نکرہ۔

(۸) القول بان لاولیاء اللہ رضی اللہ تعالٰی عنہم تصرف۔ ان کا اسم مرفوع، مگر یاں ادعائے محدثی ہے۔

(۹) ۵ ذوالقعدۃ۔

(۱۰) ۱۱ ذوالقعدۃ۔ مضاف الیہ مرفوع، مگر یہ کہئے کہ قلم ہی مرفوع تھا۔

ان کے سوا اور بھی بعض مواقع محل کلام، اور خود عشرۃ کاملۃ ہی کیا کم ہیں، جو آدمی ۲۹ سطریں لکھے اور ۱۰ غلطیاں کرے وہ ضرور فصیح الاعیب ہوا، خصوصاً جہاں عربی الاصل ہونے کا ادعا،

---

[1] القرآن الکریم ۲۵/۶۳

[2] القرآن الکریم ۲۵/۷۲

بات یہ ہے کہ عرب صاحب کو عرب شریف میں رہنے کا اتفاق بہت کم ہوا، عمر کا زیادہ حصہ ہندوستان میں گزرا، بہتر ہو کہ آیندہ عربی کو کم تکلیف دیں، اپنی ٹوٹی پھوٹی اردو ہی خرچ کریں، تاویلات کا دروازہ کشادہ ہے لاتعدم خرقاء حیلۃ (چترے کے لئے حیلوں کی کمی نہیں۔ ت) مگر سعتِ کلام میں مجروح و مطروح و شاذ نامدوح کا دامن پکڑنا تسلیم اعتراض ہے گو پردے کے اندر۔

لطیفہ

عرب صاحب کا رسول اللہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر افترا

آپ نے اپنی ادب دانی کھولنے کو چند اوراق کی اباجی لکھی ہے جس میں اطفال مکتب سے کچھ لے دے کر، پھر ادھر ادھر سے سیکھ سکھا کر داد ادب دی ہے اس میں انّ مکسورہ سے شاذ و نادر نصب خبر میں حدیث انّ قعر جھنم سبعین خریفًا (جہنم کی گہرائی ستر خریف ہے۔ ت) تحریر کی اور بے دھڑک رسول اللہ صلے اللہ تعالٰی علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دی کہ قولہ صلی اللہ تعالٰی علیہ وعلٰی اٰلہٖ وصحبہٖ وسلم تسلیمًا کثیرًا ان قعر جھنم سبعین خریفًا، مجتہد صاحب نبی صلی اللہ تعالٰی علیہ وسلم پر یہ کھلا افترا، متداول کتاب تک رسائی محال اور اجتہاد کا ادعا۔ جنابِ من! یہ قول ابوہریرۃ فارسی ہے رضی اللہ تعالٰی عنہ، اور اس کی نسبت باقی کلام کی ان سطروں میں وسعت نہیں۔ آپ کو ہوس ہوئی تو پھر معروض ہوگا ان شاء اللہ تعالٰی، وباللہ التوفیق۔

لاحول ولا قوۃ الا باللہ

یہ مجتہد صاحب تو نیچری کانفرنس کے رکن رکین نکلے

جب سے پہلے خط کا جواب گیا رامپور سے عرب صاحب کی بدمذہبی کی نسبت متعدد خبریں آئیں جن کے سبب اگرچہ حکم بالجزم میں احتیاط رہی مگر کیف وقد قیل طرز کتابت میں تبدیل ہوئی، نامہ دوم سے

عہ بالہاء لا بالحاء ۱۲

لہ صحیح مسلم کتاب الایمان باب اثبات الشفاعۃ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱/۱۱۲

القاب وسلام تحریر نہ فرمائے گئے کہ بتدریج کو سلام اہل اسلام کا اعزاز و اعظام شرعاً حرام۔ فقیر کا یہ رسالہ
۱۵ ذوالحجہ کو تمام و کمال چھپ چکا کہ خبر وثوق تام کے ساتھ آئی کہ عرب صاحب نے نیچریوں کی ممبری پائی
اب ان کی رُوداد تلاش کی گئی، یہاں نہ ملی، نیچریوں سے دیو منگائی انھوں نے نہ دی بمشکل بعض صاحبوں کے
یہاں سے مجموعہ کانفرنس رامپور سنہ ۱۹۰۰ء دیکھا تو صفحہ ۲۰ پر ط کی ردیف میں سب سے اونچے جلوہ گر
ہیں۔ جس کے نمبر ۲۹ دے کر لکھا ہے مولوی محمد طیب صاحب عرف مدرس اعلیٰ مدرسہ عالیہ رامپور
پانچ روپے۔ لاحول ولا قوۃ الا باللہ! اب غیر مقلدی کی شکایت کیا ہے وہاں چوکھا رنگ نیچریت کا چڑھا
ہے، افسوس عرب کا نام بدنام کیا۔ ممبری کی اُپچ اُپچی تھی تو اسلامی نام کے بہت جلسے تھے مگر یہ فرق کہاں سے
کہ جہاں مولوی طیب صاحب پانچ روپے پر ہیں وہیں طابق النعل بالنعل لالہ جگتی پرشاد (۱۲۹)
بابو پربھو دیال (۱۳۲) لالہ بنارسی داس (۱۲۴) بھی برابر و ہمسر ہیں بلکہ لالہ برج کشور (۱۲۲) منشی
بلاقیداس (۱۲۷) منشی پیارے لال (۱۲۸) وغیرہ وغیرہ آپ سے کمتر ہیں کہ عرب صاحب پانچ روپے
کے ممبر وہ دو دو روپے کے وزیر ہیں اگرچہ بابو برجانند (۱۳۰) بابو پربھو لال ناتھ (۱۲۶) لالہ بیج ناتھ
سرنداس (۱۳۵) طیب صاحب کے اوپر ہیں کہ یہ پانچ ہی کے ہوئے وہ دس دس اور پچیس پچیس
روپے کے اعلیٰ ممبر ہیں، طیب صاحب معاف فرمائیں، انھیں ختم سال تک مہلت تھی کہ کیا عش روپیہ ادا
کا میں ختم ہوئی۔ ۱۵ محرم سنہ ۱۳۲۰ھ تک مہلت سہی اگرچہ جب نیچریت ٹھہری تو اس بحث کی کیا حاجت
رہی۔ حسبنا اللہ ونعم الوکیل وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین، آمین!

نوٹ

جلد ۲۷ کتاب الشتی کے حصہ دوم، مناظرہ و ردِّ بدمذہبان کے عنوان
پر اختتام پذیر ہوئی۔ جلد ۲۸ کتاب الشتی کے حصہ سوم سے شروع ہوگی
ان شاء اللہ

سے مطبع مفید عام میں تصحیح کا بھی اہتمام ہے۔ یہ لفظ عرفی (عرت) چھپا ہے شاید (عرب) صاحب
برج ستارہ ممبری کی (ب) کثرت استعمال سے (ت) ہو گئی ۱۲